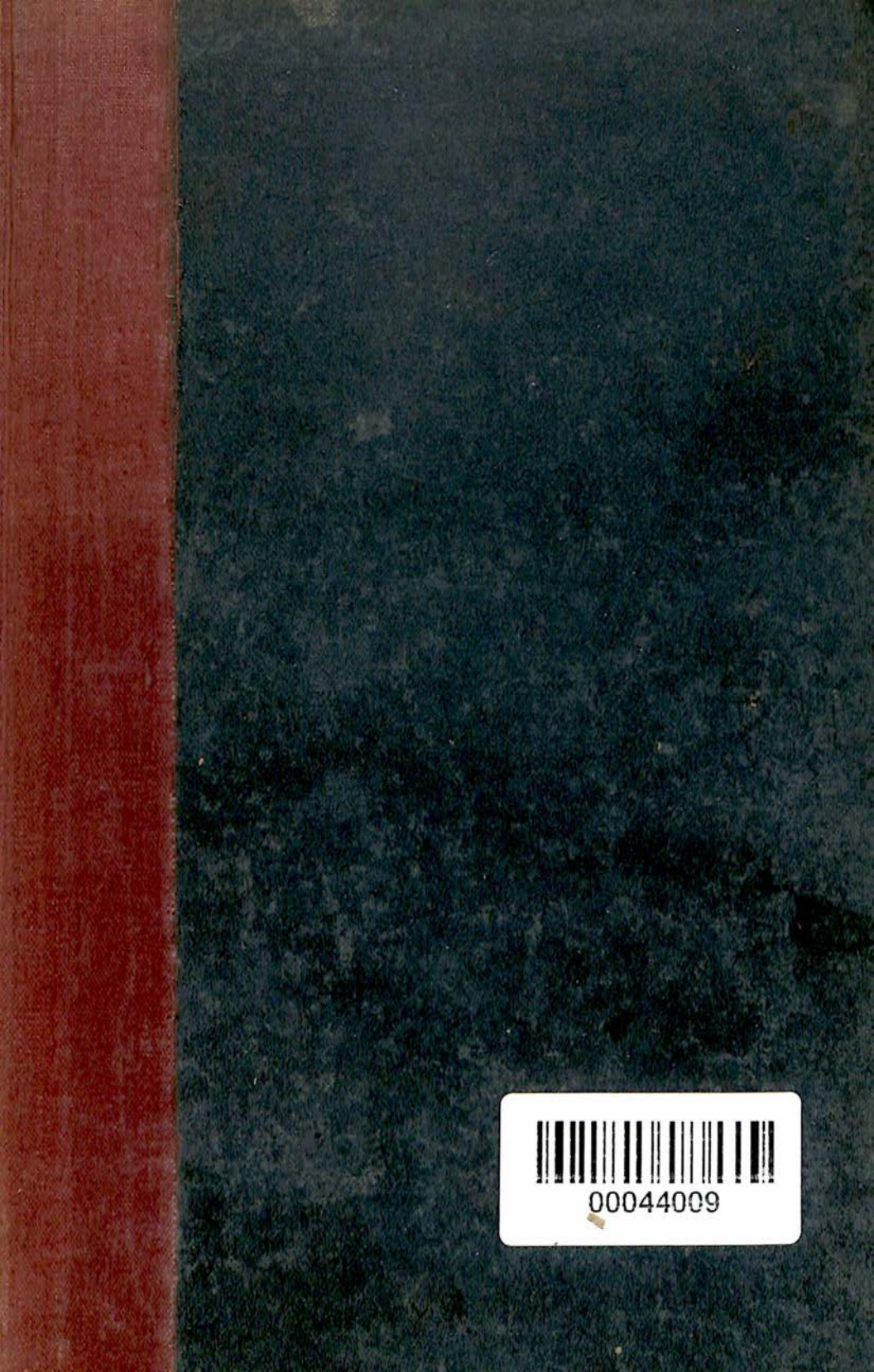

00044009

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 023.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018

ACTES

DU

44009

SIXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

tenu en 1883 à Leide.

50 vb

TROISIÈME PARTIE.

SECTION 2: ARYENNE.

AX b.10

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

LEIDE,
E. J. BRILL.
1885.

ORL
F8060
[illegible]
44009
00044009

TABLE DES MATIÈRES.

Page.

Un dictionnaire Sanskrit-Kavi par H. KERN. 1

A note on Sâyaṇa's commentary of the Kâṇva recension of the white Yajurveda by SHANKAR P. PANDIT M. A. Poona. 13

L'ethnique »Singalais", sa valeur historique, son étymologie, son orthographie par M. OLLIVIER BEAUREGARD. 45

Tîrthikas et Bouddhistes. Polémique entre Nigaṇṭha et Gautama par L. FEER. 67

Le mythe de Nahusha par J. S. SPEIJER. 81

Pompei, e le novelle indiane da G. LIGNANA. 121

The Hâtigumphâ and three other inscriptions in the Udayagiri caves near Cuttack by BHAGWÂNLÂL INDRAJÎ. 132

Quelques mots sur les anciens textes sanscrits du Japon par L. DE MILLOUÉ. 181

Bâṇabhaṭṭa's biography of Śrî-Harshavardhana of Sthâneśvara by A. FÜHRER. 199

De l'âge de l'Avesta, de ses relations avec les Védas, valeur exégétique de la version pehlevie par C. DE HARLEZ. 245

Les langues de l'Asie centrale par J. VAN DEN GHEYN, S. J. . . . 261

A few remarks on the Saiva sect of Hindus in South India by E. S. W. SENÂTHI RÂJA. 289

The use of writing in ancient India by PANDIT SHYÂMAJÎ KRISHṆAVARMÂ, B. A. 305

Supplement to a paper read at the fifth International Congress of Orientalists on the application of the roman alphabet to Sanskrit and other eastern languages by Prof. Dr. MONIER WILLIAMS. . . 321

Page.

Adaptation au sanskrit de l'alphabet de transcription usité pour le pâli par L. FEER. 327

On the Subhâshitâvali of Vallabhadeva by P. PETERSON, M. A. . . 339

Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturzweigen Indiens von Dr. E. LEUMANN. 467

Essai sur le Jaïnisme par un Jaïni. Traduit du tamoul en français et annoté par L. DE MILLOUÉ et E. S. W. SENÂTHII RÂJA. . . . 565

The interval of time between one Gahambar and another by K. R. KAMA. 583

On the Avestic terms Mazda — Ahura-Mazda — Ahura by Dastur JÁMÁSPJEE MINOCHEHERJEE JÁMÁSPÁSÁNÁ. 593

Considérations sur le calendrier védique et sur quelques points de l'astronomie, de l'astrologie et du rituel de l'Inde par A. BOURQUIN. . 607

UN DICTIONNAIRE

SANSKRIT-KAVI

PAR

H. KERN.

UN DICTIONNAIRE SANSKRIT-KAVI.

La bibliothèque de la Société de Batavia des Sciences et des Arts possède un manuscrit sur feuille de palmier et en caractères kavi, qui fait partie d'une collection donnée à la Société par le célèbre peintre javanais Radèn Saleh. M. Holle, de Waspada, dans le *Tijdschrift voor Indische taal-, land- en volkenkunde*, T. XVI, p. 461; fut le premier à signaler l'importance de ce manuscrit on trouvera dans sa notice quelques renseignements que je crois inutile de répéter. Grâce à l'obligeance de M. Holle, je reçus, il y a quelques mois, un apographe en transcription de plusieurs fragments du manuscrit en question et plus tard une copie complète. J'ai donc pu étudier le contenu de ce livre curieux et m'assurer que mon ami Holle n'en avait pas exagéré l'intérêt.

Le manuscrit qui, malheureusement, est plein de fautes de toutes sortes et, en outre, un peu mutilé, peut se diviser en deux parties à peu près égales. L'une, de fol. 1 jusqu'à fol. 24, *b*, s'occupe de grammaire et de prosodie; l'autre contient un dictionnaire sanskrit-vieux-javanais. C'est de cette dernière partie seule que je me proprose de parler.

Le dictionnaire a partiellement la forme ordinaire des Koshas sanskrits, en ce que les mots synonymes sont énumérés dans un certain nombre de *çlokas*. Après chaque série de synonymes, les mots sont répétés en prose. On pourrait

appeler la partie en vers le Saṃhitâpâṭha, l'autre, en prose, le Padapâṭha. Celui-ci finit par une phrase en vieux-javanais. Pour donner une idée de l'arrangement et du contenu du dictionnaire, j'en transcrirai quelques articles.

Les trois premiers *çlokas* renferment les 25 mots suivants, qui signifient „dieu" [1])

अमरास्त्रिदशाः प्रोक्ताः [2]) गीर्वाणा विबुधाः सुराः।
वृन्दारका अदितिजाः निर्जरा दानवद्विषः॥
लेखाः स्वर्वासिनोऽस्वप्नाः त्रिदिवेशाः सुधाशिनः।
देवाः स्वर्गसदो ऽमर्त्याः ऋभवो ऽमृतपास्तथा॥
आदितेयाः सुमनसः सुपर्व्वाणो दिवौकसः।
दैवतास्ताः स्त्रियामुक्ताः षण्ढेऽथ दैवतानि च॥

Suit le Padapâṭha: *amara*, *tridaça*, *gîrvâṇa*, *wibudha*, *sura*, *vṛndâraka*, *aditija*, *nirjara*, *dânavadviḍ*, *lekha*, *svarvâsî*, *asvapna*, *tridiveça*, *sudhâçî*, *svarggasad*, *amartya*, *ṛbhu*, *amṛtapa*, *âditeya*, *sumanâḥ*, *suparvvâ*, *devatâ*, *daivata* — *ṅaran iṅ daivata ika kabeh*, c'est-à-dire: „ces (mots) sont tous des noms de divinité."

En comparant notre dictionnaire avec celui d'Amara-Siṃha, nous voyons que le dernier compte un mot de plus [3]). L'Abhidhâna-cintâmaṇi de Hemacandra est un peu plus riche encore [4]). L'Amarakosha ne saurait être considéré comme la source de notre manuscrit, mais c'est entre tous les Koshas sanskrits publiés jusqu'ici celui dont notre dictionnaire se rapproche le plus. Il est à remarquer que le mot de *sudhâçin*, proprement „celui qui se nourrit de nectar", manque dans tous nos dictionnaires, quoique la formation n'en offre rien de singulier. Comme la liste de Hemacandra renferme le composé synonyme

---

1) Sans signaler les fautes du manuscrit, je donnerai le texte corrigé.
2) Il n'y a pas de Sandhi à la fin d'un *pâda*.
3) Amarak. 1, 1, 2. 4) Str. 87—89.

sudhâbhuj, ce serait pousser le scepticisme trop loin que de mettre en doute l'existence de *sudhâçin*. Quant à *svargasad*, expression qui proprement veut dire „habitant du ciel", elle manque dans les Koshas indiens, mais nous est connue par le Mahâbhârata et par le Bâlarâmâyaṇa [1]). Il est donc évident que la source de notre dictionnaire sanskrit-kavi n'a pas été un des Koshas indiens publiés jusqu'ici.

Le 2e article embrasse les noms ou épithètes du dieu Çiva. Le copiste a omis par négligence une partie du Saṃhitâpâṭha, et le Padapâṭha n'est pas non plus complet, de sorte qu'il est impossible de restituer le texte de l'article entier. Les strophes mutilées ne contiennent que les noms suivants, an nombre de 41:

शिवसर्व्वविरूपाक्षाः महादेवो महेश्वरः।
श्रीकण्ठः शङ्करो भर्गः सोमधृत्[2]) नीललोहितः॥
कपर्द्दी च कृत्तिवासाः रुद्रो गङ्गाधरो हरः।
कृशानुरेताः कामारिः पिनाकी वृषकेतनः॥
धूर्जटिस्त्र्यम्बको भीमः सर्व्वज्ञो गिरिशो मृडः।
उग्रः पशुपतिः शूली वामदेवो गणाधिपः॥
ईश ईश्वर ईशानः कपाली परमेश्वरः।
शिपिविष्टो व्योमकेशः त्रिपुरारिस्त्रिलोचनः॥
वृषभध्वजः क्रतुः[3]). . . . . .।
(शम्भुः शर्व्वो भवः स्थाणुः शूलभृत्सोमभृद्वरः।)
. . . . . .।
. . . . . .॥

Le Padapâṭha commence par: *Oṅkârâya namaḥ svâhâ; ṅaran Bhaṭâreçvara*; c'est-à-dire: „Hommage à la syllabe Om!

1) Voy. le dictionnaire de St. Pétersbourg et Bâlarâmâyaṇa 254,7 (ed. de Govinda-Deva).

2) Ou peut-être *somadhṛk*; le manuscrit a *somawṛt*.

3) Peut-être faut-il lire वृषभध्वजः ⏑ ⏑ – क्रतु(ध्वंसी) ⏑ – ⏑ –

Svâhâ! les noms de Bhaṭṭâra Îçvara". Ensuite vient une liste un peu moins incomplète que l'énumération de la partie en vers. C'est *Çiva*, *sarvva*, *virûpâksha*, *mahâdeva*, *maheçvara*, *çrîkaṇṭha*, *çaṅkara*, *bhargga*, *somadhṛt*, *nîlalohita*, *kaparddî*, *kṛttivâsâḥ*, *rudra*, *gaṅgâdhara*, *hara*, *kṛçânuretâḥ*, *kâmâri*, *pinâkî*, *vṛshaketana*, *dhûrjaṭi*, *tryambaka*, *bhîma*, *sarvvajña*, *giriça*, *mṛḍa*, *ugra*, *paçupati*, *çûlî*, *vâmadeva*, *gaṇâdhipa*, *îça*, *îçvara*, *îçâna*, *kapâlî*, *parameçvara*, (*çipivishṭa*), *vyomakeça*, *tripurâri*, *trilocana*, *vṛshabhadhvaja*, *kratu* (?), *çambhu*, *çarvva*, *bhava*, *sthâṇu*, *çûlabhṛt*, *somabhṛt*, *dhara*, — *parameshṭhî*, —, *tripurârdana*, *tripurântaka*, *andhakabarhaṇa* [1]), *andhakaripu*, —, *kâmadahana*, *bhairava*, *lokeçvara*, —, *jitâtmâ*, *pîtâmbara*, —, *jagannâtha*, *nîlakaṇṭha*: *ṅaran Bhaṭâra Guru ika*, *66*"; c'est-à-dire „ces (mots) sont des noms de Bhaṭṭâra Guru, (au nombre de) 66"

On a pu remarquer que Çiva, ou, comme les Javanais l'appellent plus généralement, Bhaṭâra Guru, figure le premier parmi les dieux supérieurs. La conclusion à tirer de ce fait, c'est que le compilateur du dictionnaire était un Çivaïte. On sait, d'ailleurs, que presque toute la littérature kavi provient d'auteurs çivaïtes.

L'énumération des epithètes de Bhaṭṭâra Guru est suivie de celle des noms de son épouse, Bhaṭṭâri Umâ: *Parameçvarî*, *Bhavânî*, *Bhairavî*, *Caṇḍî*, etc. Le Saṃhitâpâṭha manque.

Les noms du dieu Brahma *(sañjñâ Bhaṭâra Brahma)* sont renfermés dans deux *çlokas*:

ब्रह्मा स्रष्टात्मभूर्धाता परमेष्ठी पितामहः।
हिरण्यगर्भश्च विधिः विरिञ्चिः स चतुर्मुखः॥
लोकेशो विश्वसृग्वेधाः सुरज्येष्ठः प्रजापतिः।
विधाता पद्मयोनिश्च स्वयम्भूः कमलासनः॥

1) Conjecture pour *nandhakawâdhana*.

Le Padapâṭha, après avoir répété ces mots, ajoute une liste de noms du dieu Agni ou le Feu: *vahni*, *vibhâvasu*, *sarvvabhuk*, *hutavâhana*, etc., quoiqu'à la fin de l'énumération on lise distinctement la phrase: *saṁjñâ Bhaṭâra Brahma ika 60.* Pour expliquer cette interpolation, qu'elle vienne d'un copiste ou du compilateur lui-même, je ne saurais indiquer d'autre raison que celle-ci, que les Javanais, même de notre temps, désignent en langue poétique le feu par le mot *brahma* [1]).

En poursuivant notre lecture, nous trouvons 22 épithètes appartenant à la déesse Sarasvatî, mais seulement en prose, comme dans le cas de Durgâ.

L'article suivant est consacré à Bhaṭṭâra Vishṇu, dont 59 noms sont énumérés. Je ne citerai que le premier *çloka*, ainsi çonçu:

विष्णुर्नारायणः शौरिः चक्रपाणिर्जनार्दनः।
पद्मनाभो हृषीकेशः वैकुण्ठो विष्टरश्रवाः॥

L'épouse de Vishṇu, Bhaṭṭarî Çrî, reçoit 8 noms: Çrî, Haripriyâ, Padmavâsâ, Padmâ, etc. Les vers manquent comme pour Durgâ et Sarasvatî.

Le titre de Bhaṭâra (Bhaṭṭâra) est attribué aux dieux supérieurs, comme celui de Bhaṭârî l'est à leurs épouses. A l'exception de Kubera, dieu de la richesse, qui est lui aussi un Bhaṭâra, les autres êtres divins sont honorés d'un titre moins illustre et parfaitement indigène, savoir *saṅ hyaṅ*. C'est ainsi que le dieu Indra, le Soleil, le Feu, le Vent, le dieu Amour sont tous appelés des *saṅ hyaṅ*.

Afin de ne pas abuser de votre patience, je laisserai de côté les séries qui traîtent de ces *saṅ hyaṅ*, pour passer à l'énumération des noms de Buddha, qui prend place après *saṅ hyaṅ Vâyu*. Les mots suivants sont rangés en deux strophes:

1) Le *brahma* (neutre) est déjà identifié à Agni dans le Shaḍvimça-Brâhmana 1, 1: अग्निर्वै ब्रह्मासावादित्यः सुब्रह्म॰

बुद्धो जिनो दशबलः मुनीन्द्रश्च तथागतः।
षडभिज्ञश्च सर्व्वज्ञः शाक्यसिङ्हो ऽथ गौतमः॥
समन्तभद्रः सुगतः धर्म्मराजो विनायकः।
सर्व्वार्थसिद्धो भगवान् त्रिकालज्ञो ऽथ मारजित्॥

Ces deux strophes ne contiennent que 17 noms; le Padapâṭha en porte le nombre à 30, en y ajoutant plusieurs termes partiellement indéchiffrables. J'ai pu reconnaître *shaḍabhijña*, *narakâdhipa*, *pretanâtha*, *dakshiṇastha*, *pâpatapana*, *çrîgarbha*, *dharmadhara*. A l'exception de *shaḍabhijña*, il n'y a pas un seul mot qui se retrouve ailleurs comme l'épithète d'un Buddha, du moins à ce que que je sache. *Çrîgarbha* et *Dharmadhara* sont, d'après les dictionnaires, deux Bodhisattvas. Les termes de *narakâdhipa*, de *pretanâtha* et de *pâpatapana* sembleraient convenir plutôt au Dharmarâja Yama qu'au Dharmarâja Buddha. *Dakshiṇastha*, enfin, signifie la même chose que *sârathi*, cocher, et rappelle donc l'épithète bien-connue de *purushadamyasârathi*. Il n'est pas besoin d'ajouter que l'auteur du Padapâṭha, ou du moins l'interpolateur, a dû avoir d'autres sources que celles qui sont à notre disposition.

Immédiatement après Buddha, vient Baladeva avec 16 noms, savoir:

बलभद्रो बलरामः कामपालो हलायुधः।
सङ्कर्षणः [1]) प्रलम्बघ्नः बलदेवो ऽच्युताग्रजः॥ [2])
मुषली ताललक्ष्मा च नीलाम्बरो रौहिणेयः। [3])
रेवतीरमणो बलः सीरपाणिश्च लाङ्गली॥

J'omets le Padapâṭha.

---

1) La leçon du manuscrit tant dans les vers qu'en prose est *kâkarshaṇa*, forme corrompue qui s'est maintenue dans le javanais moderne, [illegible].

2) Les termes Pralambaghna, Valadeva et Acyutâgraja se suivent dans le même ordre chez Amara I, 1, 18

3) Je ne vois pas de moyen de corriger cette faute dans le vers.

A Baladeva succèdent Kubera, Kâmadeva, le dieu-Lune, les Râkshasa, les Sept Ṛshi; puis viennent des séries d'expressions synonymes de sage, d'ennemi, de joueur, d'oiseau, de serpent etc. Les strophes qui renferment les synonymes de sage, philosophe ou érudit sont çonçues de la manière suivante:

धीरो ऽभिरूपः सूरिः सन् विद्वान्धोमान्विचक्षणः।
लब्धवर्णो मनीषी च विपश्चित्कोविद्ः कविः॥
सुधीः सुरूपो मतिमान् संख्यावान्पण्डितो बुधः॥
प्राप्तरूपः कृती कृष्टिः प्राज्ञो दोषज्ञ एव च॥

Le Padapâṭha ajoute encore beaucoup d'autres termes qui, à proprement parler, désignent un sage qui a renoncé à la vanité et aux vices du monde; comme *kṛta*, *mṛdu*, *çânta*, *satya*, *sâttvika*, *yati*, *munivrata*, *yativara*, *munîndra*, *çântâtmâ*, *dharmâtmâ*, *çramaṇa*, *cittajña*, *munîçvara*, *yogî*, *dharmajña*, *ṛshi*, *bhikshu*, *mahâmuni*, *yatîndra*, *tâpasa*.

L'arrangement du Kosha tel que je l'ai décrit n'est pas conservé jusqu'à la fin du manuscrit. A partir du fol. 34 *a*, ligne 2, commence un simple vocabulaire sanskrit-kavi, contenant une foule de noms de plantes, d'animaux etc. Le vocabulaire embrasse en outre une liste d'expressions à significations multiples et d'homonymes. Entre les mots sanskrits que le compilateur a eu soin de traduire, on rencontre çà et là des termes en vieux-javanais, dont les significations sont expliquées par leurs équivalents. Pour donner un spécimen du vocabulaire sanskrit-kavi je choisis les mots suivants (fol. 49 *a*):

âpîḍa, *avataṅsa*, *mûrdhni çekhara* = *tajuk* (diadème sur la tête).

âkalpa, *vesha* = *pahyas* (toilette, costume).

mañjîra, *pâdakaṭaka*, *tulâkoṭi*, *nûpura* = *gĕlaṅ* (anneau pour les pieds).

pâñçu, *kshoda*, *reṇu*, *cûrṇṇa*, *dhûli* = *lĕbû* (poussière).
jambâla, *karddama*, *baddha* (l. *çâda?*), *nishadvara* = *tatĕk* (fange, limon).
ûrmi, *taraṅga* = *ryyak* (onde).
aksha, *kalidruma*, *vibhîtaka* = *jaha* (Terminalia bellerica).
jhiṇṭî, *sahacara*, *bâṇâ*, *dâsî*, *kuruṇṭaka* = *vuṅu* (Barleria).
kâravaḥ (plur. de *kâru*), *çilpî* = *huṇḍagi* (artisan).
kumbhakâra, *kulâla* = *andyun* (potier).
çauṇḍika = *amahat* (distillateur).
raṅgâjîva = *citrakara* (peintre).
palagaṇḍa = *citrakara*, *gavai tapĕl* (modeleur, celui qui travaille le plâtre).
ayaḥkâra, *lohakâraka* = *paṇḍai vĕsi* (forgeron).
khaḍgî, *gaṇḍaka*, *khaḍgiça* (l. *khaḍga?*) = *varak* (rhinocéros).
eṇa, *kuraṅga*, *hariṇa*, *sâraṅga* = *kidaṅ* (espèce de chevreuil).
saraṭa, *kṛkalâsa* = *bulvan* (Jav. mod. *buṅlon*, caméléon).
druṇa, *ali* (ou *âli*), *vṛçcika* = *katuṅgyan* (jav. mod. *katuṅgeṅ*, scorpion).
tiliccha = *ulâ huvi* (espèce de serpent).
vâhasa, *ajagara*, *çayu* = *ulâ savâ* (boa constrictor).
proshṭhî, *çapharî* = *sĕpat* (espèce de poisson).
kûrma, *kamaṭha*, *kacchapa* = *pas* (tortue).
nakra, *kumbhîra* = *vuhaya* (crocodile).
avagraha, *graha* = *vayavak* (Malais *biyavak*, iguane).
kalahaṅsa, *kâdamba* = *bañak hirĕṅ* (oie noire).
câtaka, *stokaka* = *kalaṅkyaṅ* (Cuculus melanoleucus).
kikidivi = *vuluṅ* (le geai bleu).
utkroça, *kurarî* = *curvak-curvak* (aigle de mer).
vyâghrâṭa, *bhâradvâja* = *jalak* (alouette) [1].
Comme je viens de le dire, on rencontre accompagnés d'une

1) En javanais moderne on entend par *jalak* (ꦗꦭꦏ꧀) une espèce d'étourneau.

paraphrase, dans le vocabulaire, plusieurs mots vieux-javanais qui ont plus d'une signification. Ainsi, au fol. 41 *b*, le mot kavi *caviri* est expliqué 1°. par *pèpèni*, ornements; 2°. par *polah*, façon, patron; 3°. par *kokiran*, sculpture. *Uraṅ* (malai *oraṅ*) est expliqué par *vvaṅ*, homme, et par *pinaṅan*, ce que l'on mange; c'est-à-dire, en ce cas, chevrette.

Ces expressions plus ou moins usitées dans l'idiome indigène, et entremêlées de mots de provenance indienne, nous fournissent une indication du vrai caractère du manuscrit tout entier. Ce livre n'était pas destiné à l'étude du sanskrit, mais c'était un manuel pour faciliter la lecture des ouvrages de la littérature kavi. Je n'oserais affirmer que le compilateur, dont je n'ai pas pu découvrir le nom ni l'époque, ait possédé une connaissance bien approfondie du sanskrit; toutefois il est clair que la source première de son ouvrage a dû être un Kosha sanskrit.

Si donc notre dictionnaire ne peut pas être considéré comme un monument d'érudition indienne, il nous fournit du moins une preuve de plus de l'influence de la civilisation hindoue sur les Javanais du Moyen-Age, et c'est à ce titre que le manuscrit de la bibliothèque de la Société de Batavia des Sciences et des Arts ne m'a pas paru tout-à-fait indigne de l'attention des indologues.

A NOTE ON SÂYAṆA'S COMMENTARY

ON THE KÂṆVA RECENSION

OF THE WHITE YAJURVEDA

BY

SHANKAR P. PANDIT

M. A. POONA.

A NOTE ON SÂYAṆA'S COMMENTARY

ON THE KAṆVA RECENSION

OF THE WHITE YAJURVEDA.

While searching for a complete copy of Sâyaṇa's commentary on the Atharva Saṁhitâ for me a valued friend of mine in the Kanarese country came upon the library of a family of Vaidikas which is known for its great learning and its ancient connection with the study of the Veda and the practice of the sacrifices therein enjoined, in the South Maraṭhâ country. Among other things he found in the library a copy of Sâyaṇa's commentary on the Kâṇva Śâkhâ of the White Yajurveda, and has lent it to me with the permission of the owner of the Ms. The whole of the commentary is found, but the part which has actually come to me up to date of writing is that which relates to the first twenty Adhyâyas or chapters. The remaining portion is promised and will arrive shortly. Though the Kaṇva Saṁhitâ text has been known to exist and was collated with that of the Mâdhyandina Śâkhâ by Dr. Weber as far back as 1852 when he published the first part of his edition of the Mâdhyandina Saṁhitâ with Mahîdhara's commentary, Sâyaṇa's Bhâshya on it was not heard of till 1874 when a Ms. of it was mentioned as being in the possession of Baba Śâstrî Bhâke at Chândâ in the Central Provinces, in a catalogue of Sanskrit Mss. in the Central Provinces, edited by Dr. J. Kielhorn, (vide n° 6, p. 2). No attention seems however to have been

drawn to this entry at all events till 1876. For in a note (132) at p. 116 of Dr. Weber's History of Indian Literature, English edition published in that year, he says: „upon „what this special statement [that Sâyaṇa's commentary was „totally lost] is based I can not at present show; but that „Mâdhava commented the Vâjasaneya Saṁhitâ also is shown, „for exemple by the quotation in Mahîdhara to XIII, 45". I do not know whether the Ms. mentioned in Dr. Kielhorn's catalogue has been seen or identified by any scholar to be really one of Sâyaṇa's commentary. If not, the present find may be considered as the first time that the commentary is brought to light.

As usual Śâyaṇa has an introduction to his commentary, a short abstract of which may not perhaps be out of place here.

After the wellknown obeisance to Gaṇapati, and to his preceptor Vidyâtîrtha Sâyaṇa states that king Bukka ordered him („Sâyaṇâchâryam") to comment the Veda; and that having previously commented at great length upon the earlier and the later Mîmâmsâs he proceeded to explain the Veda. Rich, Yajus and Sâman form the Veda. The Yajus is *Black* and *White*. The Black is otherwise called *Taittirîyaka*. Yâjñavalkya, the pupil of Vaiśampâyana, vomited his knowledge of the Yajurveda which he had obtained from his preceptor, in a tangible form. This vomit of the Yajurveda was picked up and swallowed in little pieces by the other pupils of Vaiśampâyana, who assumed for the purpose the body of partridges. Those pupils handed down their respective pieces piece meal as they had recrived them, which led to the whole being void of proper order and therefore difficult to understand. That is why the Taittirîya is called Black (बुद्धिमालिन्यदे-तुत्वाच्चतुः कृष्णमितीर्यते). Yâjñavalkya propitiated the Sun and obtained from that god a *well-arranged* Yajus, which from its being intelligible because of its proper arrangement came to be called *White*. Sâyaṇa was told of this Paurâṇic

legend by his teacher when explaining the Veda to him (पौराणिकीं कथामेतां वेदव्याख्यान आदरात्। आदिशन् मध्यमाचार्यः); he also saw it distinctly mentioned in the Vaṁśa Brâhmaṇa of the Kâṇva Veda. It is there stated that a Ṛishi, the son of Pautimâshî, was a great teacher of men; he learned the White Yajur-Veda from the son of Kâtyâyanî, or Kâtyâyana; the latter had learnt it from his own Guru, and so on up to Brahma, that knew it not from a teacher, but of its own knowledge. Yâjñavalkya who learned the White Yajus from the Âditya (Sun) communicated it to his fifteen disciples, so that there are fifteen recensions (Śâkhâs) of the White Yajus or Vâjasaneya Saṁhitâ. These are:

1. Jâbâlas.
2. Godheyâs.
3. Kâṇvâs.
4. Mâdhyandinâs.
5. Śyâmâs.
6. Śyâmâyaniyâs.
7. Gâlavâs.
8. Piṅgalâs.
9. Vatsâs.
10. Âvaṭikâs.
11. Paramâvaṭikâs.
12. Pârâśaryâs.
13. Vaineyâs.
14. Bodheyâs.
15. Gâlavâs (?).

Then Sâyaṇa goes on to state that he had already commented the Taittirîya or Kṛishṇa Yajus; and explains why after having done so it was still necessary to comment the Kâṇva Śâkhâ. Although, says he, both the Kṛishṇa and the Kâṇva Yajus deal with the office and function of the Adhvaryu priest, there is nevertheless a great difference between the two as regards the readings of the Mantras and the ritual. And as it is enjoined in the Śruti „*Svâdhyâyodhyetavyaḥ*," that one should study one's own Śâkhâ and as it is not permitted to substitute the White recension for the Black and vice versa in the performance of the sacrifices, it was therefore necessary to comment upon both the Black and White recensions. He then enters into a lengthy discussion

whether the Śruti स्वाध्यायोऽध्येतव्यः enjoins the learning by the pupil or the teaching by the teacher, and comes to the conclusion that the duty enjoined by it is for the pupil to learn (of course from the teacher) and not for the teacher to teach the pupil; so that the teacher is not the principal object of the injunction, and also that the learning enjoined here does not include the meaning of the Veda, but simply the ability to recite it, the necessity of knowing the meaning of the text being enjoined by other Śrutis. This exclusion of the interpretation (अर्थावबोध) from the acquisition of one's own Śakha is, it may be remarked, directly contrary to Sâyaṇa's own conclusions of similar disquisitions in his preface to his commentary on the Kṛishṇa Yajus and that on the Atharva Veda Saṁhitâ, in both of which places he derives an argument in favour of the necessity of explaining the meaning of his text from the same Śruti which he there maintains to enjoin that the student shall learn his own Śakha together with its meaning.

The next disquisition into which Sâyaṇa leads his reader is whether the learning of the Vedas (अध्ययनम्) enjoined by the above Śruti is entended to result in a worldly gain (दृष्टं फलम्) or to religious merit (अदृष्टं फलम्) and maintains that the learning of the Veda results in a worldly gain (दृष्टम्) and not religious merit (अदृष्टम्); because as long as the performance of any duty which is enjoined can be shown to have some worldly gain for its object it should never be referred to the other unseen class of results (अदृष्टम्). To this view Sâyaṇa adheres in his commentary on the Atharva Saṁhitâ. In both places he comes to the conclusion that knowing by heart (अक्षरप्राप्तिः) is the object of the learning (अध्ययनम्). In the present case he does not however give up the great importance which he always attached to a

knowledge of the meaning of the Veda, but establishes the necessity of it on the authority of other texts from Vedic writings. In accordance with the injunction of these he proceeds to explain the meaning of the Kâṇva Veda.

The Kâṇva Veda consists of a Karma-Kâṇḍa (ritual) and a Brahma-Kâṇḍa (theology). The Brahma-Kâṇḍa is contained in the Bṛihadâraṇyaka which forms part of the Śatapatha Brâhmaṇa. The Saṁhitâ, together with the Śatapatha Brâhmaṇa minus the Bṛihadâraṇyaka, forms the Karma-Kâṇḍa or ritual. The Saṁhitâ contains forty chapters. The first two deal with the newmoon and full moon sacrifices; the third with the Âdhâna, Agnihotra, Upasthâna and Châturmâsya ceremonies. Chapters five to nine treat of the Agnishṭoma sacrifice, the tenth of the Vâjapeya sacrifice, the eleventh of the Râjasûya. Chapters twelve to twenty treat of the sacrifice called Agnichayana and Chapters twenty-one to twenty three of the Sautrâmaṇî sacrifice. Chapters 24—27 treat of the Aśvamedha or horse-sacrifice. Chapter 28—33 contain miscellaneous matters. Chapters 34 and 35 contain the ritual of the Purushamedha or human sacrifice. Chapter 36 treats of Śânti. Chapters 37—39 deal with Pravargya or purrificatory rites. The last chapter is theological (ब्रह्मविद्या).

A discussion follows as to why the new moon and full moon sacrifices occur at the commencement of the Saṁhitâ, and another on the definition of the terms 'Mantra', 'Yajus' and 'Sâman.

Those who taught the Kâṇva Saṁhitâ in uninterrupted succession were teachers beginning from the self existent Brahma down to Pautimâsha. The whole series is given in certain Mantras occurring in three Vaṁśa Brâhmaṇas.

Then Sâyaṇa proceeds to set forth the plan of his commentary. He says the Ṛishis of the texts should be learned by whosoever should want to know them, from the Vaṁsa Brâh-

maṇas and works like the Sarvânukramaṇî. The Yajus or prose sentences have no metre. Should any one desire any even in these prose formulæ, he should know them by a study of the fifth Chapter of Kâtyâyana's Sarvânukramaṇikâ. The deities of the Mantras and the formulæ may be learned from the Mantras and the formulæ themselves. For fear, therefore, of swelling the bulk of the commentary, the Ṛishi, metre and deity are very often omitted. But in order to teach the proper use or application of the texts the Sûtra of Kâtyâyana bearing on each of them is quoted, and to interpret the Mantras the Brâhmaṇa belonging to the Kaṇvas will be quoted wherever necessary. And for better illustrating the sense there will occasionally be quoted the Âpastamba and Baudhâyana Sûtras as also the Taittirîya Brâhmaṇa, though these belong to other Śâkhâs.

Sâyaṇa has followed this plan faithfully. He has also added a *Viniyoga Saṁgraha* or short abstract in verse of the ritualistic application at the end of each Chapter, just as he had done at the end of each Kâṇḍa in his commentary on the Taittirîya Saṁhitâ (see the edition in the Bibliotheca Indica, Calcutta).

It would be interesting to know whether Sâyaṇa wrote a commentary on the Mâdhyandina Śâkhâ also. From the first part of the above abstract it will have been seen that Sâyaṇa considered it necessary to explain his reasons for commenting the Śukla Yajus after having commented the Taittirîya or Kṛishṇa Yajus, but though he mentions the Mâdhyandina Śâkhâ, he does not state why he chooses the Kâṇva Saṁhitâ to comment first, which he would certainly have done if he had considered the former so different from the latter as to deserve a separate commentary, and if he had had any intention of supplying one. He simply identifies in effect the Kâṇva recension with the chief White Yajus text by opposing it to that of the Taittirîya or Black Yajurveda. It does not there-

fore appear likely that he ever commented the Mâdhyandina Śâkha which differs very little indeed from the Kâṇva recension. Therefore, when Mahîdhara says that he comments the Mâdhyandina Yajus after consulting the commentaries of Uaṭa and Mâdhava (भाष्यं विलोक्यौव्वटमाधवीयम्) he doubtless refers to the present commentary by Sâyaṇa on the Kâṇva recension and not to a commentary by Sâyaṇa on the Mâdhyandina Saṁhita.'' This view is confirmed by even a cursory comparison of Mahîdhara's commentary on a few Mantras with that of Sâyaṇa's on the same. Such a comparison shows first, that Mahîdhara refers to Sâyaṇa's commentary on the Kâṇva recension, and, secondly, that the words विलोक्य भाष्यं माधवीयम् mean really a great deal more than what they seem at first to do. For Mahîdhara has done little beyond adding a word or an explanatory phrase to Sâyaṇa's comments which he embodies wholesale into his own. I have not had sufficient time yet to allow of my making anything like a thorough comparison of the two commentaries, but I may say I have compared enough in many places to satisfy me that the above statement is strictly correct. In fact when Mahîdhara's commentary is thoroughly collated with those of Sâyaṇa and Uaṭa it will be found that whatever it contains if not found in Sâyaṇa is often from Uaṭa and whatever is found in him which is not in Uaṭa is generally found in Sâyaṇa, so that after Uaṭa and Sâyaṇa are exhausted little, indeed, is perhaps left which can be considered as his own. He is either Sâyaṇa or Uaṭa and very little or nothing himself. The following Mantras are taken at random, and I put the comments of the three commentators in juxtaposition in order to show how much Mahîdhara owes to his two distinguished predeçessors and how little credit he can claim for himself.

समिधाग्निं दुवस्यत घृतैर्बोधयतातिथिम्।
आस्मिन् हव्या जुहोतन॥

उव्वटः

आधानमन्त्राः प्रागग्निर्ज्योतिरित्येतेभ्यः देवानां चार्थे(१) प्रजापतेर्वा गन्धर्वाणां वा अग्नेर्वा आग्निभ्यश्च(१) तिस्रो गायत्र्यः आश्वत्थीः तिस्रः समिधो घृताक्ता आदधाति। समिधः अश्वत्थसमिधः। अग्निं दुवस्यत। दुवस्यतिः परिचरणार्थः। परिचरत। ततो ज्ञातं सत्तं पूर्णाहुतिसंबन्धिभिः घृतैर्बोधयत अवगतार्थं कु-

सायणः

प्रथमद्वितीययोरध्याययोर्दर्शपूर्णमासेष्टिविषया मन्त्रा उक्ताः। अथ तृतीये आधानविषया मन्त्रा उच्यन्ते। तत्र कात्यायनः। अमावास्यायामग्न्याधेयं इत्यादिना कालविशेषादीनि ब्रह्मौदनपाकपर्यंतान्यनुष्ठेयान्युक्त्वा पश्चादिदमाह। तं चातुष्प्राश्यं पचत्युद्वास्यासेचनं मध्ये कृत्वा सर्पिरासिच्याश्वत्थीस्तिस्रः समि-

महीधरः

अध्यायद्वये दर्शपौर्णमासेष्टिविषया मन्त्रा उक्ताः। अथाधानमन्त्रा उच्यन्ते प्रागग्निर्ज्योतिरित्यन्तेभ्यः। देवानां प्रजापतेरग्नेर्गन्धर्वाणां वार्षम्। आग्नेयश्चतस्रो गायत्र्यः। तत्र कात्यायनः। अमावास्यायामग्न्याधेयमित्यादिना कालविशेषादीनि ब्रह्मौदनपाकपर्यन्तानि कार्याण्युक्त्वा पश्चादिदमाह। तं चातुष्प्राश्यं प-

1) वार्षं?

रुत । अतिथिमतिथिधर्माणं ततोनन्तरं तत्र हविःसंबन्धीनि अस्मिन् हव्या जुहोतन । आजुहुत । अस्मिन्नग्नौ हव्यानि हव्याछन्दसिनिलोपः हवींषि इति शेषः ॥

धो घृताक्ता आदधाति समिधाग्निमिति प्रत्यृचमिति । अस्यार्थः॥ चतुर्भिः ऋत्विग्भिः प्राशितुं योग्यमोदनं पक्का बर्हिरुद्वास्य तस्योदनस्य मध्ये घृतसेचनाय स्थानं निम्नं कृत्वा सर्पिषाभ्यूर्य तिस्रः समिधस्तास्मिन्सर्पिषि अभ्यङ्य तिसृभिः ऋग्भिरग्नावभ्यादध्यादिति । कण्वोपि एतमर्थं दर्शयति । तस्य सर्पिरासेचनं कृत्वा सर्पिरासिच्याश्वत्थोस्तिस्रः समिधो घृतेनान्वङ्य समिद्भतीभिर्घृतवतीभिः ऋग्भिरभ्यादधातीति । तत्र प्रथमा ऋचः । पाठस्तु । समिचत्युद्वास्यासेचनं मध्ये कृत्वा सर्पिरासिच्यास्वत्थोस्तिस्रः समिधो घृताक्ता आदधाति समिधाग्निमिति प्रत्यृचमिति ॥ अस्यार्थः । चतुर्भिर्ऋत्विग्भिः प्राशितुं योग्यमोदनं पक्का बर्हिरुद्वास्य तस्यौदनस्य मध्ये घृतासेचनाय निम्नं स्थानं कृत्वा तत्सर्पिषाभ्यूर्य तिस्रः समिधस्तास्मिंत्सर्पिष्यभ्यङ्य तिसृभिर्ऋग्भिरग्नावभ्यादधातीति॥ समिधाग्निम् । हे ऋत्विजः यूयं समिधा कृत्वा अग्निं दुवस्यत परिचरत। दुवस्यतिः परिचरणार्थः । सम्यगिध्यते दीप्यते वह्निर्य-

धाग्निमित्यादय आधानमन्त्राः प्राग्ज्योतिषमित्यन्ताः। तत्राद्याश्चतस्र आग्नेय्यो गायत्र्यः सामान्यतो देवा ऋषयः प्रजापतिरग्निर्गन्धर्वा वा विशेषत आद्याया विरूप आङ्गिरस ऋषिरिति द्वितीयाया वसुश्रुतस्तृतीयाचतुर्थ्योर्भारद्वाज इति। सम्यगिध्यते दीप्यते वह्निर्यया काष्ठरूपया सा समित्। तया समिधा अग्निं पुरोवर्तिनं हुवस्यत परिचरत हुवस्यतिः परिचरणार्थत्वेन पठितः। अतिथिमातिथ्यकर्मणा पूजनीयमग्निं घृतैर्ह्योष्यमाणैर्बोधयत प्रज्वलयत अस्मिन् प्रज्वलितेग्नौ हव्या नानाविधानि हवींषि आजुहोतन सर्वतो जुहुत। तप्ततप्तनथनाश्चेति तनूनपादेशः॥१॥

या काष्ठरूपया सा समित्तया। घृतैर्ह्योष्यमाणैः पूर्णाहुतिसंबन्धिभिरतिथिमातिथ्यकर्मणा पूजनीयमग्निं बोधयत प्रज्वलयत अस्मिन् प्रज्वलितेग्नौ हव्या नानाविधानि हवींषि आजुहोतन सर्वतो जुहुत। तप्ततप्तनथनाश्चेति तनूनपादेशः॥१॥

धयत प्रज्वालयतेत्यर्थः। अस्मिन्प्रज्वालितेग्नौ हव्या नानाविधानि हवींषि जुहोतन हे अनुष्ठातारः सर्वतो जुहुत॥

सुसमिद्धाय शोचिषे घृतं तीव्रं जुहोतन।
अग्नये जातवेदसे ॥ २

साधुसमिद्धाय शोचिषे शोचिष्मते दीप्तिमते। घृतं तीव्रं वषट्कारद्रव्यं ग्रहणोद्वासनाधिश्रयणोद्दीपादिभिः संस्कारैः संस्कृतमित्यर्थः। जुहोतन। कुरुत। नेत्यनर्थकः। उपरजना भवन्ति द्वितीयस्या ऋचः पाठस्तु। सुसमिद्धाय इति। सुसमिद्धाय शोभनतया सम्यग्दीप्ताय अत एव शोचिषे शोचिष्मते दीप्तिमते जातवेदसे जातं वेद वेदयतीति वा जातवेदाः तथाविधायाग्नये तीव्रं हे ऋत्विजः अग्नये यूयं घृतेन जुहोतन जुहुत। जुहोतिः परस्य लोटूमध्यमबहुवचनस्य तस्य तनतनथताश्चेति तनबादेशे गुणे जुहोतनेति रूपम्। किंभूतायाग्नये। सुसमिद्धाय शोभनतया

कर्तन कृंतन पातनेति। अग्नये ज्ञातवेदसे ज्ञातप्रज्ञानाय॥

घृतं स्वादुतमं समग्रं वाज्यं जुहोतन जुहुत॥

सम्यग्दीप्ताय। अत एव शोचिषे शुचिष्मते दीप्तिमते ज्वलिताय। ज्ञातं वेत्ति वेद्यते वा ज्ञातवेदास्तस्मै। ज्ञातप्रज्ञानाय वा। किंभूतं घृतं तीव्रं स्वादुतमं समग्रं वा पटुतरं वा। यत्नेनोद्वासनाधिश्रयणाद्येनादिभिः संस्कृतमित्यर्थः॥

तं त्वा समिद्भिरङ्गिरो घृतेन वर्धयामसि। बृहच्छोचा यविष्ठ्य॥ ३

यस्त्वं तं त्वां समिद्भिरङ्गिरः अञ्चतिर्गत्यर्थः। अंगिरा उ ह्यग्निरिति श्रुतिः। घृतेन वर्धयामसि। वर्धयामः। सि इति इदंतोमसोति

हे अंगिरः अंगतिर्गत्यर्थः। रस्प्रत्ययो मत्वर्थीयः। तत्तद्यागेषु गतिमन्नग्ने तं त्वां तथाविधं त्वां समिद्भिर्यज्ञसंबन्धिकाष्ठैः घृतेन

हे अंगिरः अंगतिर्गत्यर्थः। अंगिर्गतिरस्यास्तीति अंगिराः रस्प्रत्ययो मत्वर्थीयः। तत्तद्यागेषु गमनवन्नग्ने। अंगिरा उ ह्यग्नि-

इकारश्छान्दसः । बृहत् महत् शोचा दीप्यस्व । यविष्ठ युवतमः । स्थूलदूरेत्यादिना यविष्ठ इति प्रसिद्धम्।तत्र साधुः स्वार्थिको वा यकारस्तद्धितः॥

संस्कृताख्येन च वर्धयामसि।प्रवृद्धं कुर्मः। हे यविष्ठ। युवन्शब्दस्य इष्ठनि परभूते स्थूलदूरेत्यादिना यु इत्यादेशे सति ततः स्वार्थिको यकारस्तद्धितस्तेन यविष्ठेति रूपसिद्धिः । अतिशयेन युवा यविष्ठः । तत्र साधुर्यविष्ठः । कदाचिदपि स्थविरत्वरहित इत्यर्थः । तथाविध हे अग्ने बृहच्छोचाशोचतिर्दीप्तिकर्मा।प्रवृद्धं यथा भवति तथा दीप्यस्व।

रिति श्रुतेः। तं य उक्तगुणास्तथाविधं त्वा त्वां समिद्भिर्यज्ञसंबंधिकाष्ठैर्धृतेन संस्कृताख्येन च वर्धयामसि वर्धयामः । प्रवृद्धं कुर्मः । इदंतोमसोति इकारश्छान्दसः।हे यविष्ठ । युवतम कदाचिदपि स्थविरत्वरहित इत्यर्थः । तथाविधाग्ने बृहत् महत् प्रवृद्धं यथातथा शोचा दीप्यस्व । द्यचोतस्तिङ इति संहितायां दीर्घः । आतिशयेन युवा यविष्ठ । इष्ठनि परे स्थूलदूरयुवेत्यादिना वादिलोपे गुणे च रूपं।यविष्ठ एव यविष्ठः। स्वार्थे तद्धितयकारः॥

उप त्वाग्ने हविष्मतीर्घृताचीर्यन्तु हर्यत। जुषस्व समिधो मम॥ ४

उप यंतु त्वां हे अग्ने हविष्मतीः हविषा संयुक्ताः घृताचीर्घृतांचिताः समिधः हर्यत। हर्यतिः प्रेप्साकर्मा। प्रेप्सावचनः।--त्वां प्रत्युपगच्छन्तीः जुषस्व। आसेवस्व समिधः मम संबन्धिनीः॥

का०। उपत्वेति जपतीति॥ हे अग्ने हविष्मतीः हविष्मत्यो हविर्युक्ता घृताचीर्घृताच्यो घृतेनाक्ता एताः समिधः त्वा उपयन्तु त्वां प्रत्युपगच्छन्तु। हर्यत हे कान्तिमन्नित्यर्थः हर्यत आचक इति कान्तिकर्मसु पठितत्वात्। तथाविध हे अग्ने मम मदीयाः समिधो जुषस्व सेवस्व॥

का०। उपत्वेति जपतीति। हे अग्ने हविष्मतीर्हविष्मत्यः हविर्युक्ता घृताचीः घृताच्यो घृताक्ता एताः समिधस्त्वा त्वामुपयन्तु। प्रत्युपगच्छन्तु। हे हर्यत प्रेप्सावन्। हर्यतः आचक इति कान्तिकर्मसु पठितत्वात्। तथाविध हे अग्ने मम मदीयाः समिधः त्वं जुषस्व सेवस्व त्वामुपयन्तीरङ्गीकुर्वित्यर्थः। छन्दसि परेपि व्यवहिताश्चेति उपयन्तु इत्युपसर्गक्रियापदयोर्व्यवहितत्वम्।

हविष्मतीरित्यादौ वा छन्दसो-
ति पूर्णसवर्णदीर्घत्वम् ॥

अन्तश्चरति रोचनास्य प्राणादपानती। व्यख्यन्महिषो दिवम् ॥ ७ ॥

द्यावापृथिव्योरन्तश्चरति वा-
य्वाख्या शक्तिः अन्तरिक्षेऽयं ति-
र्यङ्वायुः पवते इति श्रुतिः। रोच-
ना रुच दीप्तौ रोचनास्य स्मामः।
किं कुर्वाणा चरति प्राणादपान-
ती सर्वप्राणिषु प्राणादनन्तरम-
पानती चरति - - नादनन्तरं
प्राणती चरति। सामर्थ्यादयथो-
पलभ्यते। एवं वाय्वादित्याभ्यां
त्वच्छक्तिभूताभ्यामिदं जगदनुगृ-

अस्याग्नेः रो चना काचिद्दीप्ति-
रन्तश्चरति। किंकुर्वती प्राणा-
दपानती। प्राणव्यापारादूर्ध्वम-
पानव्यापारं कुर्वती प्राणापान-
योर्वायुविशेषयोः प्रेरकेत्यर्थः।
अन प्राणने। जठराग्निरूपेण प्रा-
णिनामुदरे चरतीति यावत्। स-
ति हि जाठराग्नौ जीवनहेतोरौ-
ष्ण्यस्य शरीरे सद्भावात्प्राणापा-
नौ प्रवर्तेते। शरीरस्यौष्ण्यस्य पु-

एवमादित्यरूपेणाग्निं स्तुत्वा
वायुरूपेण स्तौति। अस्याग्ने रो-
चना रुच दीप्तौ दीप्तिः काचिच्छ-
क्तिः वाय्वाख्या अन्तश्चरति द्या-
वापृथिव्योर्मध्ये शरीरमध्ये चर-
ति। अन्तरिक्षेयं तिर्यङ्वायुः पवत
इति श्रुतिः। किं कुर्वती। प्राणा-
दपानती सर्वशरीरेषु प्राणव्या-
पारादनन्तरमपानव्यापारं कुर्व-
ती। अपानादनन्तरं प्राणतीत्य-

ह्याश्रय एनामेवमुपतिष्ठते। तस्य किं करोत्यत आह। व्यख्यन् महिषो दिवम्। विविधं तस्य पुरुषस्योपभोगार्थमवलोकयति। पश्यति। भोग्यत्वेन दिवं द्युलोकम्। अग्निं वै महिषः स हीदं जाते महानिति श्रुतिः॥

रुषजीवनहेतुत्वमन्यत्र श्रुतम्। उष्ण एवैष्यच्छान्तो मरिष्यन्निति। महि माहात्म्यं यागकर्तृस्वरूपं सनोति ददातीति महिषोग्निः स च दिवं द्युलोकं भोगस्थानं व्यख्यत् अनुष्ठातृभ्यो विशेषेण प्रकाशितवान्॥

प्यर्थो लभ्यते सामर्थ्यात् प्राणापानयोर्वायुविशेषयोः प्रेरिकेत्यर्थः। सति हि जठराग्नौ जीवनहेतोरौष्ण्यस्य शरीरे सद्भावात्प्राणापानौ प्रवर्तेते। तस्मादग्निः प्राणापानरूप इत्यर्थः। एवं वाय्वादित्याभ्यां स्वशक्तिभूताभ्यामिदं जगदनुगृह्य य एनमुपतिष्ठते तस्य किं करोतीत्याह। व्यख्यदिति। महिषोऽग्निः दिवं व्यख्यत्। द्युलोकं भोगस्थानमनुष्ठातृभ्यो विशेषेण प्रकाशितवान् प्रकाशयति च। महि माहात्म्यं यागकर्तृस्वरूपं सनोति

ददाति स महिषः। अग्निर्वै महिषः स इदं ज्ञाता महानिति श्रुतेः। व्यख्यत् विपूर्वस्य ख्या प्रकथन इत्यस्यास्यतिवक्तिख्यातिभ्यो ऽङीति च्लेरङ्। आलोपः। छन्दसि लुङ्लङ्लिटः इति सर्वकालेषु लङ्। अपान इवाचरतीत्यपानती ब्रिबन्तादपानशब्दाच्छतृप्रत्ययः। ऽगितश्चेति ङीप्॥

देवस्य त्वा सवितुः etc. up to पितृषदनमसि॥ ६ - १॥

देवस्य त्वेति व्याख्यातम्। यवानावपति। यवोसि। प्रोक्षति दिवे त्वा शेषमासिञ्चति। श्रु-

सौमिकवेदिप्रधाने पञ्चमेध्याये आतिथ्यमारभ्य यूपनिर्माणपर्यन्ता मन्त्रा उक्ताः। अथाग्नीषोमी-

सौमिकवेदिप्रधाने पञ्चमाध्याये आतिथ्यमारभ्य यूपनिर्माणपर्यन्ता मन्त्रा उक्ताः। अग्नी-

न्धत्तां लोकाः दर्भान् क्षिपति। पितृषदनमसि। एतानि यज्ञूंषि व्याख्यातानि॥

यपशुप्रधाने षष्ठेध्याये यूपसंस्कारमारभ्य सोमाभिषवोद्योगपर्यन्ता मन्त्रा उच्यन्ते।तत्रास्मिन्प्रथमानुवाके यूपसंस्कारमन्त्रा उच्यन्ते। काँ। देवस्य त्वेत्यध्रिमादाय यूपावटं परिलिखति। इदमक्रमिति यवोसीत्यप्सु यवानोप्य प्रोक्षत्यग्रमध्यमूलानि दिवे त्वेति प्रतिमन्त्रमवटशेषमासिञ्चति। शुन्धन्तामिति बर्हींषि प्राच्युदञ्चि प्रास्यति पितृषदनमसीति।एतेषां मन्त्राणां पाठस्तु।देवस्य त्वेत्यारभ्य पितृषदनमसीत्यवधिः। एते मन्त्रा पूर्वत्र औदुम्बरीविषये

षोमीयपशुप्रधाने षष्ठेऽध्याये यूपसंस्कारमारभ्य सोमाभिषवोद्योगपर्यन्ता मन्त्रा उच्यन्ते। काँ। देवस्य त्वेत्यध्रिमादाय यूपावटं परिलिखतीदमक्रमिति । यवोऽसीत्यप्सु यवानोप्य प्रोक्षत्यग्रमध्यमूलानि दिवे त्वेति प्रतिमन्त्रं प्रोक्षामीति सर्वत्र साकाङ्क्षत्वादवटे शेषमासिञ्चति शुन्धन्तामिति बर्हींषि प्राच्युदञ्चि च प्रास्यति पितृषदनमसीति॥ एतानि षडपि यज्ञूंषि औदुम्बरीविषये व्याख्यातानि॥

यथा व्याख्यातास्तद्वदत्रापि यूपविषये व्याख्यातव्याः॥

कदाचन स्तरीरसि नेन्द्र etc. up to आदित्येभ्यस्त्वा॥ ८-२ ॥

सप्तमे उपांशुग्राहादिसवनद्वयगतमन्त्रा उक्ताः। अष्टमेऽध्याये तृतीयसवनादित्यग्रहादिमन्त्रा उच्यन्ते। का० आदित्यग्रहं गृह्णाति संस्रवेभ्यः कदाचनेतीति। गृहीतहोमशेषाः संस्रवाः तेभ्यः सकाशादादित्यग्रहं गृह्णीयात्। पाठस्तु। अध्यायस्य प्रजापतिः ऋषिः। आदित्यदेवत्या बृहती पथ्या वा। कदाचन स्तरीरसि इति। हे इन्द्र त्वं कदाचन कदाचिदपि न स्तरीः

का० आदित्यग्रहं गृह्णाति संस्रवेभ्यः कदाचनेति। होमशेषाः संस्रवास्तेभ्यः सकाशात्। आदित्यदेवत्ये बृहत्यौ यजुरुक्ते आदित्येभ्यस्त्वेति यजुः तृतीयो द्वादशार्णस्त्रयोन्येष्टार्णाः। सा बृहती तृतीयेऽध्याये बृहदुपस्थानमध्ये इन्द्रदेवत्या प्रथमोक्ता व्याख्याता च इह त्वादित्यदेवत्या यजुरुक्ता चेति विशेषः। हे इन्द्र त्वं कदाचन

हिंसको न भवसि। किंतु दाशुषे षष्ठ्यर्थे चतुर्थी हविर्दत्तवतो यजमानस्य हवींषि सश्चसि सेवसे। कुत्र उपोपेन्नु। प्रसमुपोदः पादपूरण इति द्विर्भावः। यजमानस्यात्यन्तसमीप एव। हे मघवन् धनवन्निन्द्र भूय इन्नु पुनरेव च देवस्य तव दानं देयं हविः पृच्यते संबध्यते। पृची संपर्के। यजमानेन हविर्दीयत इत्यर्थः। हे ग्रह आदित्येभ्यो देवेभ्यस्त्वां गृह्णामीति शेषः । अत्रेन्द्रनामभिरप्यादित्य एव स्तूयते॥

कदाचिदपि स्तरीर्हिंसको नासि किंतु दाशुषे षष्ठ्यर्थे चतुर्थी हविर्दत्तवतो यजमानस्य हविः सश्चसि सेवसे। कुत्र उप- उप इत् नु यजमानस्यात्यन्तसमीप एव हे मघवन् धनवन्निन्द्र भूय इत् नु पुनरेव च देवस्य ते तव दानं दीयत इति दानं तव देयं हविः पृच्यते त्वया संबध्यते। यजमानेन दत्तं हविस्त्वयाङ्गीक्रियत इत्यर्थः। हे ग्रह आदित्येभ्योर्थाय त्वां गृह्णामीति शेषः ॥ अत्रेन्द्रनामभिरप्यादित्य एव स्तूयते॥

यज्ञो देवानां प्रत्येति etc. up to आदित्येभ्यस्त्वा॥ ८-४॥

का० । दध्ना श्रीणात्येनं यज्ञो देवानामितीति । एनमादित्यग्रहं दध्ना मिश्रीकुर्यात् । यज्ञो देवानां प्रत्येति सुम्नमादित्यासो भवता मृळयन्तः आ वोर्वाची सुमतिर्ववृत्यादंहोश्चिद्या वरिवोवित्तरासदादित्येभ्यस्त्वेति । यस्माद्यज्ञो देवानामादित्यादीनां युष्माकं सुम्नं सुखं कर्तुं प्रत्येति तस्मादादित्यासो आदित्या यूयं मृडयन्तः अस्माकं सुखयितारो भवतेति शेषः । वो युष्माकं या सुमतिः शोभना बुद्धिर्भक्तानुग्रहपरा सा अर्वाची अस्म-

का० दध्ना श्रीणात्येनं पश्चिमेन्ते मध्ये वा यज्ञो देवानामिति । एनमादित्यग्रहं दध्ना मिश्रीकुर्यात् । आदित्यदेवत्या यजुरुक्ता त्रिष्टुप्कुत्सदृष्टा आदित्येभ्यस्त्वेति यजुः । यज्ञो देवानामादित्यानां सुम्नं सुखं कर्तुं प्रत्येति प्रत्यागच्छति अतो हे आदित्यासः आदित्याः यूयं मृडयन्तः सुखयन्तः सुखकर्तारोस्माकं भवत अन्येषामपि दृश्यत इति संहितायां दीर्घः । किंच वो युष्माकं या सुमतिः शोभनबुद्धिर्भक्तानुग्रहपरा सा अर्वाची

दभिमुखी आववृत्यादावर्तताम्। पुनरपि सैव विशेष्यते। अंक्रोर्ह-ननशीलस्य पापिनोपि। चित् चेत् या सुमतिः वरिवो धनं तद्ध-त्तीति तत्रातिशयेन वेत्री ल-ब्धी वा वरिवोवित्तरा असत्। सा सुमतिरस्मदभिमुखी सती आववृत्यादिति संबन्धः। हे सोम त्वामादित्येभ्यो देवेभ्यो दधा मि-श्रयामीति शेषः॥

अस्मदभिमुखी आववृत्यात् आ-वर्ततां बहुलं छन्दसीति वर्तते-र्लिङि शुहोत्यादित्वाच्छपः श्लु-र्द्वित्वं चाकिं च अंक्रोश्चित् अंकुः पापकारी चित् अप्यर्थे अंक्रोर्ह-ननशीलस्य पापिनोपि या सुम-तिर्वरिवोवित्तरा वरिवो धनं विन्दति लभत इति वरिवोवित् अत्यन्तं वरिवोवित् वरिवोवि-त्तमः पापिनो या सुमतिर्धनल-ब्धी असत् भवेत् सा सुमतिर-स्मदभिमुखी आववृत्यादिति सं-बन्धः। हे सोम आदित्येभ्यो दे-

वेभ्यस्त्वां दधा मिश्रयामीति शेषः॥

वाममद्य सवितर्वा etc. up to वामभाजः स्याम॥ ८-६॥

का०। उपांश्वन्तर्यामपात्रयोरन्यतरेण सावित्रग्रहणं वाममद्येतीति। उपांशुग्रहान्तर्यामग्रहयोरितरेण सावित्रग्रहं गृह्णीयात्। हे सवितः सर्वस्य प्रेरयितर्देव अद्य अस्मिन्दिने अस्मभ्यं वामं वननीयं कर्मफलं सावीः प्रेरय देहीत्यर्थः। श्वोपि समनन्तरदिने वामं सावीः। दिवे दिवे तत ऊर्ध्वं दिने दिने वामं सावीः।

का०। भक्षयित्वेडामुपांश्वन्तर्यामपात्रयोरन्यतरेण सावित्रग्रहणं वाममद्येति। सवनीयपुरोडाशेडां भक्षयित्वा सवनीयसंबन्धि कर्म समाप्य उपांश्वन्तर्यामयोरन्यतरेण सावित्रं गृह्णाति॥ कण्डिकाद्वयात्मको मन्त्रः। सवितृदेवत्या त्रिष्टुब्भरद्वाजदृष्टा। हे सवितः सर्वस्य प्रेरयितर्देव अद्यास्मिन् दिने अस्मभ्यमस्मदर्थं वामं

वननीयं कर्मफलं सावीः प्रेरय देहीत्यर्थः।षू प्रेरणे लुङ् अडभावश्छान्दसः।वाममु श्वः उ अप्यर्थे श्वोपि समनन्तरदिनेपि वामं सावोः। दिवे दिवे तत ऊर्ध्वं दिने दिनेस्मभ्यं वामं सावोः। हि यस्माद्यानया नलोपश्छान्दसः धिया श्रद्धायुक्तया बुद्ध्या वयं वामभाजः स्याम भवेम वामं वननीयं यज्ञकर्म भजन्ति वामभाजः यज्ञानुष्ठातारो भवेम। किमर्थं वामस्य संभजनीयस्य भूरेः विस्तीर्णस्य बहुकालीनस्य द्यवस्य स्वर्गनि-

हि यस्मात्कारणात् हे देव वामस्य वननीयस्य भूरेर्विस्तीर्णस्य द्यवस्य स्वर्गनिवासस्य अया अनया धिया श्रद्धायुक्तया बुद्ध्या वामभाजः स्याम वननीयकर्मानुष्ठायिनो भवेम। तस्मादस्मभ्यं वननीयं कर्मफलं प्रेरयेति संबन्धः॥

वासस्य सिद्धय इति शेषः। क्षयो निवास इत्याद्युदात्तत्वात् क्षयशब्दो निवासार्थः। दिवे दिवे इत्यङ्को नामसु पठितम्। यद्वोत्तरार्धस्यायमर्थः हे देव वामस्य वननीयस्य भूरेः धनपूर्णस्य क्षयस्य निवासस्य दाता भवेति शेषः। धीरिति कर्मनाम अनया धिया सोमाख्येन कर्मणा वयं वामभाजोभिलषितभागिनो भवेम॥

ध्रुवासि धरुणोतो etc. up to वक्तु प्रजानन्॥ १३ - ३४॥

द्वाभ्यां त्रिष्टुब्बृहतीभ्यां ध्रुवासि।स्थिरासि धरुणा धारिणी च। इदानीमग्र्यपत्यद्वारेण उखा स्तूका०। ध्रुवासीत्युखामिति। ध्रुवासीति मन्त्रद्वयेनोखामुपदध्यात्। हे उखे धरुणा धारयित्री

का०। उलूखल उखां कृत्वोपशयां पिट्वा न्युप्य पुरस्ताद् ध्रुवासीत्युखाम्। पूर्वमुलूखलोपर्युखां

यते।य इत उखा न जज्ञे जातप्रथमं ततोनन्तरं एभ्यो लोकेभ्यो अधि एभ्यो लोकेभ्यः सकाशात् जातवेदो जातप्रज्ञानः स इदानीं गायत्र्या त्रिष्टुभा च सहितदेवेभ्या वायव्यं हविः वहतु प्रापयतु। प्रजानन्। स्वं अधिकारं जानानः॥

वं ध्रुवा स्थिरासि।इदानीमुखा स्तूयते।इतोस्या उखायाः सकाशात्प्रथममादौ जातवेदोग्निः जज्ञे प्रादुर्भूतो भवति।ततः एभ्यो योनिभ्यः स्वकारणेभ्यः अधियज्ञे।ततः स च गायत्र्यादिछन्दस्त्रयेण देवान् हविश्च प्रकर्षेण जानन् अस्मदीयं हव्यं हविः देवेभ्यो देवानां प्रीणनाय वहतु॥

तूष्णीं कृत्वा तत उपशयां मृदं पिष्ट्वोखापुरस्ताद् भूमौ प्रक्षिप्य तत्रोखां सल्लक्ष्येनोपदध्यादिति सूत्रार्थः॥ उखादेवत्या त्रिष्टुप् हे उखे धरुणा जगतो धारयित्री वं ध्रुवा स्थिरासि अथाग्निज्ञानकत्वेनोखा स्तूयते। योग्निरितोस्याः उखायाः सकाशात् प्रथममादौ जातवेदाः जातप्रज्ञानोग्निरधिजज्ञे तत एभ्यो योनिभ्यः स्वकारणेभ्यो रणयादिभ्योधिजज्ञे जायते।सोग्निः प्रजानन् स्वाधिकारं प्रकर्षेण जानानः सन् गायत्र्या त्रिष्टुभानुष्टुभेति छन्दस्त्र-

This list can be increased to the bulk of Mahîdhara's whole commentary. Often times there is no difference between Sâyaṇa and him except what may lie in a few words added either by way of refinement over his great master, or by way of grammatical derivations according to the system of Pâṇini. Probably Mahîdhara did not intend to put forth any claims to originality. For his preface to his commentary shows as much. A commentary pretending to be original or learned is generally introduced by learned disquisition like those familiar to the readers of Sâyaṇa.

It will have struck the reader that whole passages, sentences, phrases and words are identically the same in Sâyaṇa and in Mahîdhara. If the latter had borrowed them from a commentary of Sâyaṇa on the Mâdhyandina Śâkhâ and not from the present one on the Kâṇva recension, it would be necessary for us to assume that the commentary from which Mahîdhara compiled his own was almost identically the same as that on the Kâṇva recension. But then if Sâyaṇa's commentary on the Mâdhyandina recension was to be identical with that he had already written on the Kâṇva recension, he would in all likelihood not have written it at all. I have had frequent occasion to compare Sâyaṇa's comments on identical mantras occurring in the Ṛigveda and the Atharvaveda Sam̃hitâs and have found that notwithstanding the identity of the text explained, the comments differed very considerably in the order of the words and even in the form of the explanatory phrases. It therefore seems very probable that the Kâṇva recension is the only one that Sâyaṇa commented, and not that of the Mâdh-

yandinas also; and that the commentary of Mâdhava (Sâyaṇa) which Mahîdhara says he „*considered*" in writing his own, but which in reality he copied wholesale, is the subject of the present note.

It is possible that many Mss. of works bearing on the Kâṇva recension of the White Yajus, hitherto unknown or believed to be rare, may be brought to light if endeavours are made for the purpose. I find that there are large centres of Kâṇva Brahmans at Paṇḍharpur, Vaḍâghoḍa (in the Poona District), Sâvda (in Khandesh), and at Nâsik, where considerable old collections of Kâṇva Mss. are supposed to exist. It may be observed that Brahmans of this Śâkhâ who can only marry among themselves are as a rule very poor, so much so that a story is related in the Kârtika Purâṇa the moral of which is that a sage, Prâṇa by name, who belonged to the Śakha found so much reason to be dissatisfied with his fellow-śakhâmen that he cursed them to be always steeped in poverty and to be indifferent to the sufferings of each other. It is believed that the present poverty of the Brâhmans and their supposed want of sympathy for members of their own Śâkhâ are the result of that curse. It may therefore be inferred that for many centuries the Kâṇva Brâhmans have remained poor, which may perhaps account for the fact that the Taittirîyas and the Mâdhyandinas are better thought of now than the Kâṇvas at all places where Vaidikas are honoured according to the precedence which their respective Śâkhâs take. But from the fact that Sâyaṇa commented the Kâṇva Śâkhâ after finishing the Taittirîya Yajus and from the probability that he did not comment at all on the Mâdhyandina recension, it may be concluded that in Sâyaṇa's time at all events the Kâṇvas and not the Mâdhyandinas were considered by some people like Sâyaṇa to be the chief representatives of the White Yajurveda, though of course the Mâdhyandina recension had been commented upon about four centuries before

by Uaṭa who lived at Avantipur or Ujjayinî in the reign of King Bhoja. This date by the way is given in a Ms. of Uaṭa's commentary which is acquired for the Government of Bombay by my friend Prof. R. G. Bhâṇḍârkar and of which he kindly allowed me a loan on the present occasion. At the end of the tenth chapter occurs after the colophon the couplet:

ऋष्यादींश्च पुरस्कृत्य अवन्त्यामूअटो वसन्।
मन्त्रभाष्यमिदं चक्रे भोजे राज्यं प्रशासति॥

„Uaṭa residing at Avantî composed this commentary on the „Saṁhitâ, in which the Ṛishi etc. are introduced at the be- „ginning [of each mantra], in the reign of Bhoja". As an item of Uaṭa's personal history may be quoted the following couplets also:

At the commencement of chapter XXI:

निजकर्मनिरतदक्षः सह वसति दुरात्मनापि निरपायम्।
किं नैव कथय रसना दशनानामन्तरे वसति॥

„One who is devoted to and skilful in his own work lives „unmolested even with a wicked man. Say if the tongue „does not live in the midst of the teeth"?

At the end of the last chapter XL, and at the beginning of caps. III, V:

आनन्दपुरवास्तव्यवज्रटाख्यस्य सूनुना।
मन्त्रभाष्यमिदं कृत्स्नं पदवाक्यैः सुनिश्चितैः॥

„This commentary on the Saṁhitâ is composed by the son of „Vajraṭa, an inhabitant of Ânandapur, by determining the words „and the sentences".

At the beginning of caps. XVIII, XIX:

आनन्दपुरवास्तव्यवज्रटाख्यस्य सूनुना।
मन्त्रभाष्यमिदं कृत्स्नं भोजे पृथ्वीं प्रशासति॥.

L'ETHNIQUE „SINGALAIS",

SA VALEUR HISTORIQUE, SON ETYMOLOGIE, SON ORTHOGRAPHE.

PAR

M. OLLIVIER BEAUREGARD.

L'ETHNIQUE „SINGALAIS",

SA VALEUR HISTORIQUE, SON ETYMOLOGIE, SON ORTHOGRAPHE.

Je veux démontrer que le mot *Singalais* est d'essence sanscrite; qu'il est l'expression et la consécration d'un passé historique et qu'à ce titre l'orthographe étymologique de ce mot, soigneusement reconnue, doit être sévèrement observée.

I. Des noms multiples et divers qu'a portés, dans le passé, l'île de Ceylan, celui de *Lankā* est le plus fameux et celui de *Siñhala*, le plus vivace [1]).

Avec le poëme de Valmiki, le nom de *Lankā* traversera la suite du temps et, par un phénomène éthnique que l'oubli ne peut plus atteindre, le nom de *Siñhala* semble devoir se perpétuer presque indéfiniment.

Ce nom de *Siñhala*, contenu tout entier dans la dénomination de *Singalais* que portent encore aujourd'hui les natu-

---

1) Voici les noms divers qu'a portés Ceylan dans le passé:

Lankā, sansc. लङ्का.

Ratna-Dvîpa, sansc. रत्नद्वीप.

Siñhala, sanscr. सिंहल.

Taprobane.

Serendib ou Selin-dib, d'où probablement est venu le mot: *Ceylan* par la suppression du terme appellatif *dib*.

Salicé qui paraît être aussi une corruption de Selendib.

Cosmas, qui au sixième siècle voyagea dans l'Inde, dit avoir appris d'un marchand grec que les Indiens connaissaient alors l'île de Ceylan sous la dénomination de Σηλεδιβα, *Seilédiba* nom qui ressemble assez à Selendib.

rels de Ceylan, doit en effet vivre, comme eux, dans l'avenir; car s'il est vrai que, pour ces représentants d'un passé déjà vieux, l'histoire soit close désormais, nous pouvons croire que leur race est, sinon pour toujours, au moins pour bien longtemps encore préservée de la destruction.

II. Les *Singalais* ne sont point la descendance des naturels primitifs de Ceylan. Ils n'y figurent, semble-t-il, qu'en troisièmes occupants et sont, à n'en pas douter, comme toutes les peuplades d'essor secondaire, une colonie de métis qui, en ce qui les concerne tout spécialement, sont sortis, par les hommes, d'éléments empruntés aux tribus dravidiennes de l'Inde du sud et, par les femmes, d'éléments variés venus on ne sait d'où.

Sur la genèse de leur race, les *Singalais* ont une légende, — légende fort embrouillée et chargée de détails, — mais dont il importe de connaître au moins le fond, pour pouvoir apprécier, avec quelque justesse, la valeur historique contenue dans l'appellation éthnique dont ils sont revêtus.

Cette légende qui s'épanouit tout à l'aise dans le *Radjavali* et que repètent à l'envi des traditions aux multiples variantes, dénonce les circonstances qui ont fait éclore le nom de *Sīnhala* donné à l'île de Ceylan: elle dit d'où sont venus les auteurs présumés des naturels *Singalais*; elle dit comment ils ont acquis la possession de l'île de Ceylan; comment et dans quelles conditions ils se sont donné des femmes et se sont propagés.

Je vais rapporter cette légende, en la condensant autant que possible et en la ramenant, en termes acceptables, à sa plus simple expression.

III. Vers la moitié du sixième siècle avant notre ère, régnait au pays de Kalinga — territoire qui relève aujourd'hui de la province d'Orissa — un prince, père heureux d'une princesse de grande beauté.

Recherchée de toutes parts, la belle princesse avait été

accordée en mariage par le Roi, son père, à un prince voisin de ses Etats.

La royale fiancée devant, suivant l'usage, aller trouver l'époux par elle agréé, se mit en route accompagnée d'une escorte nombreuse de suivants et de suivantes de tous ordres et de tous grades.

Parvenue à un point de son voyage, où la route se resserre en défilé étroit et sauvage, l'escorte se trouva tout-à-coup en présence d'un lion rugissant et d'énorme stature.

L'escorte prit la fuite et le lion enleva galamment la princesse plus morte que vive, dit la légende.

Ce lion, soit dit en passant, ressemble assez bien aux loups-garous qui, dans nos campagnes, lutinent les jeunes filles.

Deux enfants, un fils et une fille, naquirent de cette union foraine et grandirent dans la retraite où leur père les tenait enfermés avec leur mère.

Devenu homme, le fils tourmenté de ce mal de la curiosité, qui nous appelle tous à la recherche de l'inconnu, épia les habitudes de son père et un jour qu'il lui sut des motifs d'absence prolongée, il entraina sa mère et sa sœur et gagna avec elles la ville prochaine.

De retour à la caverne, le lion trouvant la place vide, entra en grande fureur et courant la campagne pour y chercher sa femme et ses enfants, ravagea tout sur son passage, et mit impitoyablement à mort bêtes et gens qui s'offrirent à lui.

L'effroi et la consternation, semés partout dans les populations, gagnèrent jusqu'à la cour du Roi.

Naturellement désireux d'en finir avec le désordre et les massacres le Roi de la contrée réclama le secours des plus forts et des plus habiles, offrant au vainqueur du lion dévastateur des biens immenses et une position particulièrement élevée et honorable.

Ici, la légende explique comment le propre fils du lion fut amené à combattre son père et à le tuer, et aussi comment le Roi, minutieusement informé de la naissance de ce héros d'occasion et des détails de sa vie aventureuse, le combla de biens, pour reconnaître ses services et l'exila, pour le punir du meurtre commis par lui sur son père, satisfaisant ainsi tout à la fois à sa parole royale et aux exigences de la morale.

IV. Cet homme à la décision énergique et féroce, se nommait Vidjaya et de plus, en raison des services qu'il leur avait rendus, il tenait de ses compatriotes le surnom de *Siñhala*, dont nous saurons tout à l'heure la signification.

Condamné à l'exil, Vidjaya-*Siñhala* s'embarqua avec sept cents compagnons sur un ou plusieurs navires qu'il tenait de la munificence du Roi, et c'est vers l'île de Ceylan, alors nommée *Ratna-Dvîpa*, que le vent poussa cette cargaison de dravidiens.

Le Bouddha venait alors d'entrer dans le Nirvana. — Il y était entré, dit la légende, depuis sept jours.

Cinquante ans auparavant, disent les bouddhistes du sud, l'île de Ceylan avait été visitée par le Bouddha et purgée par lui de la génération des démons issus des survivants échappés à la colère de Rama.

V. Vidjaya, dit la légende, donna à l'île dont il prit possession le même nom de *Siñhala* qu'il tenait de la reconnaissance de ses compatriotes.

Arrivant à Ceylan après l'expédition vengeresse de Rama et l'expulsion des démons pratiquée par le Bouddha, Vidjaya ne rencontra dans son île que de rares indigènes d'aspect assez repoussant.

Mais cette terre, sous son nom antérieur de *Ratna-Dvîpa* — île aux joyaux — avait au loin une réputation bien acquise de grande richesse et les trafiquants y venaient des contrées éloignées pour y faire un commerce d'échanges qui se pratiquait là de la façon la plus primitive.

Le voyage, que dans ce but, entreprenaient alors les étrangers, était long et difficile. Qu'ils vinssent de l'est ou de l'ouest, ils avaient à compter avec les moussons, avec les escales chaque soir répétées et, avant tout avec l'imperfection des constructions navales de cette époque reculée. C'était par années que se mesurait le temps nécessaire à chacune de ces expéditions. Aussi pour en adoucir l'amertume et en égayer la durée les trafiquants se faisaient-ils suivre généralement de leurs femmes et de leurs enfants. Toute la famille était de la partie.

VI. Ces circonstances connues des indiens de Vidjaya furent par eux mises à profit, et une nuit, ces forçats du célibat investirent le camp des trafiquants, mirent les hommes à mort, et s'approprièrent les femmes [1]).

C'est, assure la légende, de ces unions violemment contractées, mais que le temps fit carressantes et rendit fécondes, que sont sortis les naturels de Ceylan que nous nommons *Singalais.*

VII. Cette façon brutale d'entrer dans la vie sociale, cet expédient d'aventuriers, dont nos souvenirs classiques nous permettent de ne pas trop nous étonner, n'ont point empêché Vidjaya de fonder dans son île un état de quelque importance et dès l'année 322 avant l'ère vulgaire, si nous en croyons le *Radjavali*, Deveny-Paetissa, neuvième successeur de Vidjaya et le premier Roi de *Siñhala* converti au bouddhisme, introduisait l'écriture dans l'île de Ceylan, où les rois singalais, les *Radja-Singa* — les Rois lions — se sont perpétués, avec des fortunes diverses, jusqu'aux premières années de notre siècle (1815—1818) époque à laquelle ils

---

1) Une variante dit que les femmes que s'approprièrent Vidjaya et ses compagnons étaient celles de naufragés qu'ils tuèrent.

Cette circonstance prouve d'ailleurs qu'à cette date ancienne les trafiquants voyageaient en famille.

ont été absorbés par le gouvernement colonial de l'Angleterre [1]).

Telle est au fond, dépouillée de ses oripeaux, cette légende de Vidjaya. Le mot *Siñhala*, qui y figure, est désormais ce qui nous intéresse le plus. Cependant avant de passer à l'étude que nous devons en faire, il convient de présenter de courtes observations sur la légende elle-même.

VIII. Quelques indianistes, sans doute trop amoureux de la vérité toute nue, ont prétendu que cette légende de Vidjaya a été délibérément fabriquée de toutes pièces, à une époque relativement moderne, pour donner sa raison d'être au nom de *Siñhala* appliqué à l'antique *Lankâ*.

Pour infirmer la valeur historique du fond de cette légende, ils ont argumenté de l'union contre nature d'une femme et d'un lion, et aussi de ce fait en soi contradictoire et presque ironique, d'une terre, plus particulièrement nourricière d'éléphants, affublée du nom de: *Ile des Tueurs de lions*, car telle est, comme nous le verrons tont à l'heure, la signification du mot *Siñhala*.

De vrai, à prendre à la lettre les faits racontés, ils ne peuvent point avoir existé. Mais, au lion à griffes et à crinière, substituons un amoureux en communauté de sentiments avec la princesse et, fort probablement, de connivence avec elle et la légende, passant du fantastique au naturel, n'est plus que l'expression d'un fait dont les annales de l'amour ont enregistré plus d'un exemple.

---

1) Conf. à propos de cette légende:
Upham Croyances religieuses de Ceylan.
J. Davy An account of Ceylon.
Abel Remusat Foë Kouë Ki Ch. 38 notes.
Hiouen-thsang (voyage de) Stanislas Julien T. I—II—III.
Robert Perceval Voyage à Ceylan.
W. Hunter et Ch. Wulff Pegu et Ceylan.
Burnouf et Lassen, Essai sur le Pali.
Recherches Asiatiques T. VI page 425. Edition anglaise 1801.

Pour arriver à la vérité, il ne s'agit, quant à la première objection, que de lever les masques.

Plus encore que la première la seconde objection repose sur des scrupules de mots.

Le nom de *Siñhala* — *Ile des Tueurs de lions*, — donné à une terre qui nourrit surtout des éléphants et peu ou point de lions, est bien fait, j'en conviens, pour éveiller les susceptibilités des amis de l'exacte étiquette. Mais, n'en déplaise aux docteurs ankylosés dans la méthode, au moral comme au physique le monde est fait, au moins en apparence, d'antithèses et de contradictions; et, tout particulièrement dans le monde géographique, il n'est pas rare de rencontrer des étiquettes qui mentent à la réalité actuelle:

Les parages du *Cap de Bonne Espérance* sont la zone la plus tempêtueuse du monde maritime;

Les *Iles des amis* sont peuplées de gaillards en général assez mal accommodants entre eux et plus terribles encore aux étrangers assez osés pour tenter de pénétrer chez eux sans être efficacement protégés;

Enfin, pour abréger, nous connaissons un *Cap des cœurs-contents* où l'aise et la satisfaction sont surtout ce qui fait défaut.

Le caprice d'un passant ou des circonstances a dénommé ces terres que nul n'aborde aujourd'hui sur la foi de l'étiquette qu'elles portent.

Il n'y a donc aucune induction compromettante à tirer, contre la véracité du fond de la légende de Vidjaya, du fait que la signification du nom *Siñhala* ne s'adapte pas exactement aux convenances de la Faune de l'île de Ceylan.

Comme le nom de: *Cap de Bonne Espérance*; comme le nom de: *Iles des Amis*; comme le nom de: *Cap des cœurs-contents*, le nom de *Siñhala* est advenue circonstanciellement à *Lankā* et, pour ma part, j'accepte, bien volontiers, qu'un homme, venu du pays des lions, सिंहभूमि, Siñhabhûmi, du

pays où les rebelles sont assimilés aux lions et traités en lions, rebelles avec lesquels il a eu maille à partir et contre lesquels il s'est distingué, ait voulu, au jour où il aborda une terre nouvelle pour lui, ait voulu, dis-je, en en prenant possession, la décorer d'un nom capable de rappeler tout à la fois sa patrie première et ses exploits personnels.

Le culte des souvenirs et de l'amour-propre est de tous les temps et de toutes les latitudes.

Sans doute les mille détails, qui émaillent, en l'allongeant démesurément, la légende, en soi bien simple, de Vidjaya, ne sont pas tous doués d'une satisfaisante exactitude. Mais les extravagances sont précisément le cachet des légendes indiennes et puisque la légende de Vidjaya porte cette marque d'origine commune à toutes les légendes historiques de l'Inde; puisqu'elle peut être d'ailleurs ramenée à l'expression d'un fait fort acceptable, nous trouvons là une raison très suffisante de croire qu'elle est, comme le sont généralement les légendes indiennes, la consécration d'un fait qui doit profiter à l'histoire.

Je crois, pour ma part, que l'exposé que j'ai fourni de cette légende en indique assez fidèlement la portée historique. En tous cas je puis affirmer que cette légende de Vidjaya avait fait fortune dans l'Inde du sud antérieurement au sixième siècle de l'ère vulgaire, puisque, d'une part, le pèlerin bouddhiste Hiouen-Thsang et ses biographes Hoeïlli et Yen-Thsong l'ont recueillie et fort prolixement exposée dans la relation de leurs voyages, et que, d'autre part, les géographes chinois en ont conservé le souvenir en termes précis et concis, dont le témoignage nous sera précieux tout à l'heure.

A ces constatations, que, par convenance, je modère à la stricte suffisance, se borneront mes observations sur la légende et sans en discourir davantage je vais m'occuper des mots dont la valeur nous interesse le plus.

IX. Le mot *Sīnhala* est un composé fait de deux mots sanscrits: सिंह *Sīnha* lion et ल *la* qui comporte l'idée de l'action de couper, retrancher. L'ensemble de ce mot सिंहल *Sīnhala* se traduit par: (celui qui a) tué un lion et se trouve être ainsi l'expression de l'acte le plus dramatique de l'histoire légendaire de Vidjaya, de l'acte qui lui a valu le surnom de सिंहल *Sīnhala*, tueur de lion.

L'étymologie et la signification de ce mot सिंहल *Sīnhala*, telles qu'elles viennent d'être consignées, ont acquis, aux temps lointains où nous reportent les événements dont nous avons parlé, une consécration contemporaine et tout à fait désintéressée, qui est le témoignage que j'ai précédemment annoncé.

Avant d'avoir reçu de Vidjaya le nom de *Sīnhala*, l'île de Ceylan portait la dénomination sanscrite de: रत्नद्वीप *Ratna-Dvîpa* — Ile des joyaux.

Les Chinois ont connu cette île sous ce vocable, dont ils avaient transporté la valeur en leur langue, en le traduisant littéralement par: *P'ao-tchou* — *P'ao*, choses précieuses, *tchou* île — Ile des choses précieuses.

Les Chinois qui, s'ils ne sont pas de notre temps, sont au moins de leur pays et gens soucieux de ce qui les avoisine, en ont agi pour le mot *Sīnhala*, comme pour le mot *Ratna-Dvîpa*, et, quoiqu'ils eussent, pour désigner l'île de Ceylan sous sa nouvelle appellation, le mot: *Seng-kia-lo* qui est pour eux la transcription phonétique du mot sanscrit *Sīnhala*, ils prirent soin cependant de rendre mot à mot, avec une scrupuleuse fidélité, la valeur et la signification du mot sanscrit *Sīnhala*, qu'ils ont littéralement exprimées par: *Tchi-sse-tseu-koue* — (*tchi*, pris — *Sse-tseu*, lion — *koue* royaume). C'est-à-dire: Royaume (de celui qui a) pris un lion. Traduction chinoise, qui est une attestation formelle de l'exactitude étymologique, donnée tout à l'heure, du mot sanscrit *Sīnhala*.

X. Ce même mot *Siñhala* sur la valeur intime et première duquel nous sommes désormais édifiés, existe, sans modification aucune, dans les textes historiques sanscrits, comme expression éthnique pour désigner les naturels de Ceylan.

Je le trouve, par exemple, au premier livre de la *Radja tarangini* avec cette valeur expresse:

„(Le roi Mihirakula), y est-il dit, ayant appris par un chambellan qu'il interrogea que chez les *Siñhalas* se faisait une étoffe qui portait l'empreinte du pied du Roi, il se mit alors en marche avec son armée (çlok 295) [1]).

Et, trois çlokas plus loin, le poète Kalhana nous apprend quelle est la résidence géographique de ces *Siñhalas*.

„Les Démons de la nuit, dit-il, voyant de loin, du haut des terrasses de *Lanka*, l'armée s'approcher, tremblaient, craignant une nouvelle entreprise du descendant de Raghu" (çlok 298).

Ainsi, pour les auteurs sanscrits, les *Siñhalas* sont gens de *Lanka*, c'est-à-dire de Ceylan [2]).

Cette constatation acquise, il me faut faire voir comment,

---

1) Kalhana fait assez clairement entendre que ce Mihirakula est un prince d'assez mince valeur; il était cruel, fantasque et têtu, presque inintelligent.

Suivant la chronique des Rois de Kachmir il régna de 704 à 634 avant l'ère vulgaire, il était de la dynastie de Gonarda III.

Voici pour leur plus complète intelligence le fait qui se rapporte aux çlokas cités:

La Reine parut un jour à la cour sous un vêtement dont l'étoffe était semée d'empreintes d'un pied de grandeur naturelle. Une de ces empreintes — marque de fabrique ou d'origine — se trouvait placée, sur le corsage du vêtement de la Reine justement en travers de la poitrine.

Mihirakula vit là une injure et partit en guerre à cette occasion.

Cette histoire peint assez bien ce prince et à ce titre elle a quelque valeur. Elle contient de plus un enseignement à retenir:

Le fait d'étoffes fabriquées à Ceylan et importées au Kachmir, vers le milieu du 7me siècle avant notre ère, est à noter pour profiter à l'histoire de l'industrie et du commerce dans l'antiquité indienne.

2) Les *Sinhalas*, gens de Lankâ, au temps de Mihirakula! c'est comme si nous disions en parlant des contingents de Vercingitorix, „les Français de la Gaule". Il y a là un triple anachronisme, mais les poètes sanscrits n'ont jamais eu la prétention d'être d'exacts historiens. Ils ont d'ailleurs, comme tous les poètes, leur privilège de licences.

ainsi que je l'affirme, l'éthnique sanscrit *Siñhala* est tout entier renfermé dans l'éthnique moderne *Singalais*; ou plutôt pour respecter la chronologie, comment le mot *Singalais* est l'exacte représentation du mot *Siñhala*.

C'est affaire de dissection et d'analyse et je vais y procéder.

Si je dépouille le mot *Singalais* de sa désinence française, il restera *Singala*, et Ceylan étant une contrée de langue palie, c'est au pali, dialecte directement dérivé du sanscrit, que nous devrons demander la valeur du mot *Singala*.

Analysé, ce mot, *Singala*, se montre, comme le mot sanscrit *Siñhala* fait de deux mots: l'un pali: *Singa*, l'autre sanscrit: ल (*la*).

Or, si, d'une part, il se trouve que le mot pali *Singa*, qui entre dans la composition du mot *Singala*, comporte une signification qui lui soit commune avec celle du mot sanscrit *Siñha*; si, d'autre part, il se trouve que la différence orthographique qui distingue, l'un de l'autre, les mots *Siñha* et *Singa*, résulte de l'application d'une règle phonétique connue et légitimement praticable dans la transcription du mot sanscrit *Siñha* en *Singa* pali, il ne sera pas douteux que les mots *Siñha* et *Singa* ne soient, chacun dans son idiome respectif, l'exacte représentation l'un de l'autre.

Toutes ces conditions se trouvent précisément remplies dans le cas qui nous occupe.

Comme le mot sanscrit *Siñha*, le mot pali *Singa* signifie: lion, et quant à la différence orthographique qui marque ces deux mots, elle est motivée par la substitution de la gutturale *Ga* à l'aspirée *Ha*, substitution régulière et fréquente, même en sanscrit, et d'usage courant pour les mots qui, affectés en sanscrit de l'aspirée *Ha*, passent du sanscrit dans un dialecte qui en dérive.

Singa pali est donc bien, dans ces conditions, l'exacte équivalence de सिंह *Siñha* sanscrit.

XII. Mais dans le mot *Singala*, le mot pali *Singa* se trouve associé au mot sanscrit ल *la* et cette association de mots, venus de dialectes divers, peut tout d'abord paraître compromettre la valeur étymologique, telle que je la présente, du mot *Singala*.

A supposer que cette objection surgisse ici, nous allons voir qu'elle est sans portée réelle.

Cette association du sanscrit et du pali n'est point, en effet, une exception qui se manifeste à l'occasion du mot *Singala*.

Dans les contrées de langue palie cette association du sanscrit et du pali est, au contraire, assez frequente et, sur ce point, les témoignages ne nous font pas défaut.

Ainsi la province d'Orissa comprend un district du nom de *Singabhûm*, mot formé de *Singa* pali et du mot sanscrit भूमि (bhûmi) terre: Terre des lions; et un peu plus avant dans l'est, nous trouvons encore *Singapour*, mot, comme le précédent, mi-parti pali, mi-parti sanscrit, et fait de *Singa* pali et du mot sanscrit पुर (pura) ville: Ville du lion.

Le mot *Singala* n'est pas autrement constitué que les mots: *Singabhûm* et *Singapour*, et dès que ces derniers mots sont acceptés comme régulièrement formés, nous devons reconnaître les mêmes avantages au mot *Singala*.

XII. Et nous arrivons ainsi avec ce mot historique *Singala*, dans des conditions directes et régulières de saine étymologie à une homonymie et à une homophonie si complètes et si réelles de notre mot *Singalais* et aussi du mot *Singhalese* anglais, que nous pouvons affirmer que ces mots *Singalais* et *Singhalese* ne sont que le mot *Singala* même passé à notre service.

Or, nous l'avons constaté, le mot *Singala* sort du sanscrit *Siñhala* et lui est identique. Le mot *Singala* nous ayant donné notre mot *Singalais*, ce dernier est nécessaire-

ment, comme *Singala*, d'essence sanscrite et chez nous, l'exacte représentation de l'éthnique sanscrit सिंहल *Siṅhala*.

C'est bien là ce que je m'étais proposé de démontrer.

XIV. Ce que je me suis également proposé, c'est d'indiquer, dans toute son exigence étymologique, l'orthographe du mot *Singalais*.

L'orthographe régulière d'une appellation éthnique n'est jamais chose indifférente; mais lorsque, comme c'est ici le cas, cette appellation éthnique se trouve avoir toute la portée d'un fait historique, l'observation de l'exacte orthographe est, à son égard, une obligation étroite à laquelle il faut savoir se conformer, sous peine de forfaire à la vérité.

Les Singalais ont leur histoire et leur propre nom est le premier et le plus intéressant chapitre de cette histoire, gardons-nous donc bien, puisque cela nous est possible, d'infliger à ce nom la moindre difformité.

Je m'efforce, quant à moi, d'effacer celles qui se sont produites.

XV. L'éthnique *Singalais*, par lequel nous désignons les naturels de Ceylan, a subi, en effet, des variantes orthographiques qui, toutes, frappant la tête même de ce mot, le rendent historiquement méconnaissable.

A la fin du dernier siècle on a écrit *Chingulais* [1]); au commencement du siècle présent le mot *Cingalais* a été écrit avec un *C* initial et cette transcription orthographique, un instant abandonnée, a été reprise tout dernièrement et répétée avec la variante du *C* cédillé qui est l'*S* de l'alphabet français chuintant légèrement, ce qui trahit une tendance de retour vers *Chingalais*.

Je vais faire voir que cette tendance est une faute et qu'il convient d'ailleurs d'éviter l'emploi du *C*, avec ou sans cédille, dans la transcription du mot *Singalais*.

1) Je trouve aussi *Shingulais* chez D'Anville *Antiquité de l'Inde. Taprobana*, vel *Salice*.

Procédons par ordre.

XVI. Quant au mot *Chingulais*, il n'y a pas lieu de s'en occuper. Il est mort. Sa conformation par trop vicieuse ne lui a pas permis de vivre.

Restent à examiner les mots *Cingalais* avec le *C* initial naturel ou cédillé et le mot anglais *Singhalese* avec le *G* suivi de l'aspirée *H*.

Pour le mot *Cingalais* avec le *C* initial la question se pose ainsi: la lettre initiale de l'éthnique *Singalais* doit-elle être l'*S* doux, comme dans le mot français: *Singe*, comme dans le mot anglais: *Sing*; ou bien le *C* cédillé ou naturellement adouci par la voyelle qui le suit, comme dans le mot français: *Cintre*, comme dans le mot anglais: *Cinder*?

Burnouf et Lassen dans leur ouvrage: *Essai sur le Pali*, ont écrit *Cingalais* avec un *C* initial, et il y aurait lieu de s'incliner devant d'aussi considérables autorités et de les suivre, si Burnouf et Lassen avaient pris soin de motiver et de justifier l'orthographe par eux suivie à propos d'un mot d'origine étrangère, mais ils n'en ont rien fait et d'ailleurs il faut considérer que dans l'ouvrage de Burnouf et Lassen le mot *Cingalais* n'arrive qu'occasionnellement et avec le rôle muet de comparse.

Burnouf et Lassen ayant eu à déterminer la date de l'éclosion ou de l'introduction du bouddhisme dans l'île de Ceylan, le mot *Cingalais* a pris place chez eux sans examen ni contrôle, enclavé dans les phrases dont sont faites les citations ou les observations d'emprunt qu'ils durent enregistrer. De sorte que ce mot *Cingalais*, admis d'emblée par Burnouf et Lassen, ne peut en l'absence d'approbation expresse de leur part, passer aux yeux de la critique, pour être de mise parfaitement orthodoxe.

Tel qu'il figure chez Burnouf et Lassen, le mot *Cingalais* a pourtant été, ainsi que je l'ai dit, repris et répété dans ces derniers temps.

Si c'est là un hommage rendu à la mémoire de Burnouf, cet hommage, qui porte à faux, est fâcheux et regrettable.

XVII. Le mot *Singalais* est, nous l'avons vu, le mot pali-sanscrit, *Sinġala*, lui-même.

Le mot pali *Singa*, qui entre dans la composition du mot *Singala*, est, nous le savons, d'essence sanscrite, et par ses éléments principaux, il est si voisin du sanscrit *Sīṅha* que, malgré une petite différence d'intonnation, l'identité des deux peut être considérée comme complète. Le sanscrit qui, de règle, est directement apte à déterminer par son orthographe propre, l'orthographe des mots qui lui sont empruntés, devient donc ici, en raison de l'identité du mots *Sīṅha* et *Singa*, plus intimement apte à nous fixer sur l'orthographe du mot *Singa*.

Or, l'initiale du mot sanscrit सिंह *Sīṅha* est le स (*sa*) et le स (*sa*) correspond, comme valeur, à l'*S* doux de l'alphabet français.

C'est là sans doute une raison assez puissante pour nous permettre d'affirmer que l'initiale du mot *Singa* doit être une sifflante correspondant par sa valeur à l'*S* doux de l'alphabet français. Mais cette raison n'est pas la seule à produire et nous en savons une plus puissante encore que nous allons évoquer.

Cette autre raison supérieure, c'est que le pali n'a dans son alphabet qu'une seule sifflante; que cette seule sifflante, ainsi que nous venons de le voir, ne peut correspondre, comme valeur, qu'au स (*sa*) sanscrit, et doit, par voie de conséquence forcée, correspondre à l'*S* doux de l'alphabet français.

Dans le sens de cette affirmation, je puis ajouter encore, — et c'est là une circonstance tout à fait décisive — qu'il en est de l'alphabet tamoul et même de l'alphabet qui fut particulier aux *Singalais* — alphabets dont l'intervention pourrait être invoquée à cette occasion, — exactement comme de l'alphabet pali.

Robert Anderson — *Rudiments of Tamul Grammar* — rendant compte de l'alphabet tamoul, dit expressément, à propos de la consonne ச (*sa*) que cette lettre, quand elle est simple, sonne comme l'*S*, et Burnouf et Lassen — *Essai sur le Pali* —, dans le tableau comparatif qu'ils donnent des alphabets devanagari, pali et *cingalais*, n'indiquent, pour chacun des deux alphabets: pali et *cingalais* qu'une seule sifflante, en correspondance du स (*sa*) sanscrit, d'où il résulte que pour la transcription alphabétique, en caractères tamouls et *cingalais*, du mot *Singa*, les convenances orthographiques seront les mêmes que pour la transcription en caractères palis, c'est-à-dire que l'initiale du mot *Singa* y sera nécessairement un *Sa* correspondant, comme valeur, à l'*S* doux ou simple de l'alphabet français.

XVIII. Pourtant dans les notes explicatives dont Robert Anderson fait suivre l'exposé de l'alphabet tamoul, il a soin de faire observer que la sifflante unique de cet alphabet, peut à l'occasion avoir la valeur du ज (*ja*) et du श (*ça*) de l'alphabet sanscrit, mais seulement, dit-il, dans le cas où les mots sanscrits passés dans le tamoul, ont, dans leur langue d'origine un ज (*ja*) ou un श (*ça*) pour initiale, auquel cas alors, le ச (*sa*) tamoul doit-être grèffé du signe de réduplication.

Cette réserve d'Anderson, que je devais signaler, ne peut, je me hâte de le constater, atteindre le mot *Singa*.

Le mot sanscrit सिंह (*Siñha*), qui a donné le mot pali *Singa* et le mot tamoul *Singam*, a pour initiale un स (*sa*) et ce स (*sa*) sanscrit commandant la valeur du mot pali *Singa* et du mot tamoul *Singam*, détermine, dans la transcription, la valeur de l'initiale du mot pali *Singa* et du mot tamoul *Singam*, initiale qui pour correspondre au स (*sa*)

initial du sanscrit सिंह *sinha*, doit avoir la valeur de l'*S* doux de l'alphabet français.

En conséquence il ne peut être douteux que l'initiale du mot français *Singalais*, qui est le mot pali *Singala* passé dans notre idiome occidental, ne doive être l'*S* doux de l'alphabet français et non le *C* cédillé ou tout autre équivalent de même ordre.

Pour terminer cette discussion orthographique, il me reste à dire quelques mots à propos de l'orthographe spéciale du mot anglais: *Singhalese.*

Les Anglais donnent à ce mot un *H* qu'ils intercalent entre le *G* et l'*A* de la seconde syllabe de leur mot *Singhalese.*

XIX. Sans me préoccuper ici de la désinence du mot *Singhalese*, tout naturellement accommodée aux exigences de la langue anglaise, je constate que l'orthographe de ce mot *Singhalese* est exactement conforme à l'étymologie palie que j'ai préconisée.

L'initiale est l'*S* correspondant au *sa* de *Singa* et, quant a l'*H*, qui se montre entre la consonne *G* et la voyelle *A* dans le mot *Singhalese*, loin de constituer par sa présence une dérogation à l'orthographe étymologique du mot, elle en est, au contraire, par sa fonction ici tout-à-fait spéciale, l'affirmation la plus énergique.

Cette apparente contradiction appelle quelques mots d'explication.

La phonétique des voyelles de l'alphabet anglais est, on le sait, réglée le plus souvent par l'influence des consonnes qui précèdent ou suivent les voyelles. Tout particulièrement pour la voyelle *A* — que les Anglais nomment *ai* prononcé comme la diphtongue *ai* du mot français: *Gaité* — il est de règle à peu près constante, que la voyelle *A* conserve, quand elle est suivie d'une seule consonne, la valeur tonique *ai*, mais qu'elle prend au contraire le son ouvert de notre *A* français

quand, dans le même mot elle est suivie de deux consonnes.

Ainsi les anglais prononcent *Gaime* le mot écrit „Game", jeu, mais ils prononcent avec le son ouvert de l'*A* français leur mot „Gammon", jambon.

Appliquées, sans précaution, au mot pali-sanscrit *Singala*, ces lois d'intonation le feraient déchoir de sa sonorité native, et c'est pour la lui conserver sans altération dans l'éthnique *Singhalese,* que l'*H* s'interpose dans la syllabe *Gha* de ce mot.

Loin donc de contredire ici à l'orthographe étymologique, la présence de cet *H* — lettre ici purement harmonique — est le témoignage du respect qu'ont les anglais pour cette orthographe; et la preuve qu'il en est bien ainsi, c'est que les anglais qui écrivent *Singhalese* avec l'*H* intercalaire, écrivent au contraire sans *H* le mot: *Raja-Singa*, Roi lion, attestant ainsi que c'est à bon escient et sur de bonnes raisons qu'ils ont consenti à modifier, par l'intercalation de l'*H*, l'aspect primitif du mot *Singala* dont ils ont fait *Singhalese.*

Ici finit la tâche que je m'étais imposée, et voici maintenant comment se résument les faits déduits des observations que j'ai présentées:

XX. L'éthnique *Singalais*, français, *Singhalese*, anglais est exactement le mot pali-sanscrit: *Singala*;

le mot *Singala* est l'exact correspondant du mot sanscrit सिंहल *Sīnhala*;

comme le mot sanscrit *Sīnhala*, le mot pali-sanscrit *Singala*, signifie: Tueur de lions;

avec cette signification constatée le mot *Singala* relève d'une légende, qui a la prétention de dénoncer l'origine des *Singalais*, gens métis par essence;

Enfin l'orthographe alphabétique du mot pali *Singa* qui entre dans la composition de l'ethnique *Singala* exige que le mot *Singalais*, qui en dérive, ait pour initiale un *S* et non pas un *C* adouci ou chuintant.

PS. A la séance du Congrès où j'ai résumé ce mémoire M. Feer a bien voulu m'informer qu'une note relative aux *Singalais*, note où ce mot est orthographié avec l'*S* initial, a été trouvée, après sa mort, dans les papiers de Burnouf, et publiée par ses amis.

Je remercie M. Feer de cette bonne nouvelle et je suis d'autant plus heureux des réserves que, dans ce mémoire, j'ai formulées en faveur de Burnouf à propos de l'orthographe du mot *Singalais*.

TÎRTHIKAS ET BOUDDHISTES

POLÉMIQUE ENTRE NIGAṆṬHA ET GAUTAMA.

PAR

L. FEER.

POLÉMIQUE ENTRE TÎRTHIKAS ET BOUDDHISTES.

§ 1. *Imputation dirigée contre le Buddha; textes relatifs à la question.*

Le système de morale qui, sous l'influence d'un spiritualisme outré ou d'un mysticisme exalté, n'attache d'importance, de valeur, de réalité même qu'à l'âme et à ses opérations, dédaigne les actes du corps, les regardant comme indifférents, et ouvre ainsi la porte aux plus honteux désordres, a été imputé à tort ou à raison à plusieurs sectes religieuses ou philosophiques. L'une des plus anciennes parmi ces accusations, et, en même temps, ce qui surprendra peut-être, une des mieux précisées, est celle qui a été dirigée contre le fondateur du Bouddhisme, le Çramana Gautama, Çâkyamuni.

Nous connaissons trois textes qui nous éclairent sur cette question: c'est peu, et c'est suffisant. Assurément, il y aurait un grand intérêt à rassembler les textes épars dans le canon bouddhique qui peuvent y avoir trait; mais il est douteux qu'ils apportassent de grandes lumières. Tout porte à croire qu'ils ne feraient guère autre chose que confirmer ou répéter les trois que nous connaissons déjà et où se trouvent les éléments d'une solution satisfaisante.

§ 2. *Les dix actions défendues et leur division tripartite.*

Marquons d'abord le point du dissentiment.

Les Aryens de l'Inde (comme ceux de la Perse) distinguent entre les actes du corps, les actes de la parole et les actes de la pensée. Dans l'Inde, on compte trois actes du corps (meurtre, vol, adultère), — quatre de la parole (mensonge, médisance, injures, bavardage) — trois de la pensée (convoitise, haine, erreur). Là-dessus, brahmanistes et bouddhistes sont d'accord. L'énumération donnée par Manu (XII, 3) ne diffère pas dans le fond de celles qui est répétée à satiété dans les livres bouddhiques. Les expressions sont souvent identiques ou ne présentent que des nuances insignifiantes. Il y a plus: les Bouddhistes donnent des dix actions défendues une définition qui convient parfaitement aux Brahmanes; même pour la dixième, que les Bouddhistes désignent par le nom de „vues fausses", et qui semble leur fournir l'occasion de marquer nettement ce qui les sépare de leurs contradicteurs, on ne trouve pas, dans la définition qu'ils en donnent, un mot que les Brahmanes pussent désavouer. A ne considérer que la liste des dix actions défendues, l'accord entre les Bouddhistes et les Brahmanistes semble complet et inaltérable.

Je n'insiste pas sur cette particularité que Manu, dans son énumération, met les actes du corps en dernier et les actes de l'esprit en premier, tandisque l'énumération bouddhique finit par les actes de l'esprit et commence par ceux du corps. Il n'y a aucune conclusion certaine à tirer de cette variété de disposition; la seule à laquelle on pourrait arriver serait contredite par celle qui se déduirait de considérations d'un ordre différent et bien autrement justifiées.

Y a-t-il parité entre les trois catégories d'actes? Ont-ils la même valeur? ou y a-t-il des distinctions à faire, une valeur relative à déterminer? Là est le point du

débat [1]). Notre intention n'est pas de donner à cet examen toute l'étendue qu'il pourrait avoir. Nous voulons simplement déterminer: 1° ce qu'on attribuait au Buddha et qui le lui attribuait: — 2° sur quoi portait sa querelle avec ses adversaires et quelle forme elle prenait; — 3° quelle était sur la question posée sa véritable pensée.

§ 3. *Reproche adressé au Buddha de regarder les actes du corps comme indifférents.*

L'épisode qui sert d'introduction au Sûtra pâli intitulé *Mahâ-karma-vibhanga* et forme à lui tout seul comme un texte à part, fait connaître quel système on attribuait au Buddha. Voici cet épisode:

Un membre de la confrérie, initié depuis trois ans (ce qui est considéré comme peu de chose), Samriddhi se livrait à la méditation dans la forêt, quand un parivrâjaka, ascète errant, désigné simplement comme „le fils de Potali", venant à passer, lie conversation avec lui et lui soutient que, pour le Buddha, les actes du corps et de la parole sont vains (*moghâ*), ne comptent pas, n'existent pas, que les actes de l'esprit sont seuls réels, et il ajoute qu'il le tient du maître lui-même. Samriddhi se récrie, prétend que c'est là une calomnie. Le fils de Potali lui demande alors ce qu'éprouve l'être qui a fait un acte soit du corps, soit de la parole, soit de la pensée. Samriddhi ayant répondu que cet être éprouve de la douleur, le fils de Potali continue son chemin sans faire aucune observation.

Les paroles du fils de Potali ont troublé Samriddhi; il s'empresse d'aller consulter Ananda qui, ne se sentant pas lui-même bien sûr, ne voit rien de mieux à faire que de s'adresser

1) Dans toute cette discussion, les actes du corps et ceux de la bouche ou de la parole doivent être considérés comme formant une seule même catégorie. On les oppose tous ensemble aux actes de l'esprit.

au maître en personne. Ils vont donc ensemble trouver Bhagavat pour lui soumettre le cas. Bhagavat répond d'abord qu'il n'a aucun souvenir d'avoir jamais vu le fils de Potali et de lui avoir parlé. Donc ce personnage est un menteur et son assertion est une calomnie. Ensuite il critique vivement la réponse incomplète de Samriddhi qui aurait dû dire que, à la suite d'un acte soit du corps, soit de la parole, soit de la pensée, on éprouve de la peine ou du plaisir, ou l'on n'éprouve ni l'un ni l'autre, selon la nature de l'acte.

Ce préambule du *Mahâ-karma-vibhanga* appelle ainsi l'attention sur deux points essentiels: 1° la valeur respective des trois classes d'actes: 2° la variété des effets des actes selon la nature même de ces actes.

Dans l'exposé même du *Karma-vibhanga*, le Buddha traite ces deux points et réfute à la fois „le fils de Potali" et Samriddhi. Il réfute le „fils de Potali" en ne faisant aucune différence entre les actes du corps, de la parole et de la pensée (en quoi il va peut-être trop loin, car il faisait, en réalité, une différence entre les actes); il réfute Samriddhi en montrant la diversité des conséquences des actes.

§ 4. *Qui faisait ce reproche au Buddha? Etait-ce une erreur ou une calomnie?*

Le début du *Mahâ-karma-vibhanga* nous montre donc le Buddha calomnié et incompris; — incompris par qui? par un membre de la confrérie qui depuis trois ans écoutait ses leçons; — calomnié par qui? par un des siens ou par un étranger? C'est ce que nous avons à examiner.

Le fils de Potali est un parivrâjaka. Mais qu'est-ce qu'un parivrâjaka? Un ascète errant, en quête d'une école à laquelle il puisse se rattacher, et gardant quelquefois son indépendance. Telle est, croyons-nous, l'idée qu'on doit s'en faire. Parivrâjaka, dit-on, désigne quelquefois les moines boud-

dhistes; mais ce doit être par suite d'une dérogation au sens primitif, d'une application à l'espèce du terme générique.

Il est à remarquer cependant que ce parivrâjaka le „fils de Potali" revendique la qualité de moine bouddhiste; il reproche à Samriddhi initié depuis trois ans de n'être qu'un „nouveau bhixu (*nava-bhikkhu*)"; il se vante d'être lui-même „un vieux bhixu (*thero bhikkhu*)", employant ainsi des termes connus pour être essentiellement bouddhiques. Il parle du Buddha comme de son maître. Comment faut-il entendre cette allégation? Est-ce un mensonge pur et simple comme celui qu'il avait fait précédemment en attribuant au Buddha un langage que celui-ci n'avait pas tenu? Ou est-ce une moquerie? Ou bien encore ce personnage aurait-il fait jadis partie de la confrérie qu'il aurait ensuite quittée de gré ou de force? Ou enfin cela signifie-t-il simplement que les parivrâjakas, allant partout, écoutant tous les docteurs, s'attachant passagèrement à toutes les écoles, se regardaient volontiers comme appartenant à toutes et à chacune, tant qu'ils n'en avaient pas adopté une à l'exclusion des autres? Cette dernière supposition nous semble être celle qui résout le mieux la difficulté.

Dans le *Mahâ-karma-vibhanga*, le Buddha, avant de faire sa leçon, distingue entre les Parivrâjakas „adonnés à l'erreur, fous, bornés", et ceux qui connaîtront sa doctrine. Il s'agit donc bien de gens qui ne lui appartiennent pas, mais dont il se flatte d'attirer à lui quelques uns.

Dès lors, on peut se demander si l'imputation dirigée par le „fils de Potali" contre le Buddha est une calomnie dans toute la rigueur du terme. Il pouvait fort bien avoir entendu parler le Buddha, sans s'aboucher avec lui, en se mêlant simplement à la foule de ses auditeurs, avoir mal compris l'enseignement, et en donner un résumé inexact. Il pouvait aussi se faire simplement l'écho de la rumeur publique. Dans tous les cas, il l'était. Il est certain, en effet, qu'il

ne s'agit pas ici d'une opinion individuelle ou d'une interprétation personnelle du système de Çâkyamuni sur la morale. Le fils de Poṭali, quelle que fût sa situation réelle dans la moinerie indienne du temps, quelles que fussent ses lumières et sa bonne foi, ne faisait que répéter ce que tout le monde disait, en attribuant au Buddha l'idée que les actes du corps sont comme s'ils n'existaient pas. La malignité était sans doute pour beaucoup dans cette fausse imputation: l'erreur involontaire, l'ignorance des disciples qui ne comprennent pas leur maître, ignorance dont notre texte nous offre un exemple auquel il serait facile d'en ajouter bien d'autres, y était bien pour quelque chose. Il n'y a point de fumée sans feu; et le Buddha professait une doctrine qui, colportée dans le public et combattue par d'autres écoles, devait nécessairement être, soit malicieusement, soit de bonne foi, mal interprétée et dénaturée. C'est ce que nous apprend le Sûtra qui porte le nom d'Upâli.

§ 5. *Opinions respectives de Niganṭha et du Buddha sur les actes du corps et ceux de l'esprit.*

Ce texte met aux prises le Çramana Gautama et un de ses adversaires, l'un de ces six docteurs tîrthikas avec lesquels la tradition nous le montre constamment en lutte, Niganṭha fils de Nâṭa. Seulement les deux adversaires ne se trouvent pas en présence; le Tîrthika n'affronte pas le Buddha; c'est par ses disciples qu'il combat son redoutable antagoniste. Tout d'abord, l'ermite Dîrgha de l'école de Niganṭha va trouver le Buddha, lui expose la doctrine de son maître et lui demande d'expliquer la sienne. Gautama s'y prête volontiers, et Dîrgha, bien éclairé sur la question, vient faire connaître à son maître Niganṭha entouré de ses disciples le résultat de sa visite. Un des disciples de Niganṭha, le maître de maison Upâli, entendant ce compte-rendu, est tellement

indigné des erreurs du Buddha qu'il veut partir sur le champ pour le confondre. On cherche en vain à retenir cet homme trop zélé; il part et engage avec l'adversaire une discussion dont le résultat est que Upâli quitte l'école de Niganṭha pour celle de Bhagavat qui, après l'avoir réduit par ses arguments, le séduit par l'aménité de ses manières. Ce Sûtra est très curieux et instructif en ce qui touche les relations des sectes rivales entre elles et ce qu'on pourrait appeler le mouvement scolaire de l'Inde à une certaine époque. Mais nous n'avons à considérer ici que deux parties de ce texte: l'entretien de Dîrgha et de Gotama qui nous offre l'exposé des systèmes de Niganṭha et du Buddha, l'entretien d'Upâli et du Buddha dans lequel nous voyons par quels arguments le Buddha défendait sa thèse et combattait celle de son adversaire.

Tout d'abord, les deux antagonistes diffèrent sur le nom à donner aux conséquences des actes: Niganṭha les appelle „Châtiment" (*Daṇḍa*), le Buddha les appelle „acte" (*Karma*). Niganṭha n'est préoccupé que d'une chose: la souffrance qui est la punition du mal; pour lui, l'essentiel est d'y échapper. C'est là incontestablement une conception étroite, terre à terre, basse et incomplète. Le Buddha voit avant tout l'acte quelqu'il soit et identifie avec cet acte la conséquence inévitable qui s'y rattache. S'il y a un degré de moralité supérieur à ne pas disjoindre l'acte et sa conséquence, il y a un inconvénient réel à confondre deux choses qui, en dépit de la force du lien qui les unit, sont parfaitement distinctes. Ce mot *Karma* est un embarras dans le Bouddhisme; il signifie „acte" et désigne plus souvent les conséquences des actions que les actions elles-mêmes. L'homme heureux a un bon Karma, le malheureux un mauvais Karma; mais le bonheur et le malheur sont la conséquence, la suite, et comme la continuation d'actes accomplis antérieurement. La philosophie bouddhique n'a pas, que nous sachions, de terme pour distinguer les actes de leurs effets.

Comme il y a trois sortes d'actions coupables, Nigaṇṭha distingue trois châtiments: celui du corps, celui de la parole, celui de la pensée, et, se fondant sans doute sur le principe proclamé par Manu (XII, 8) qu'on est puni dans son corps des péchés du corps, dans l'organe de la voix des péchés de la parole, dans son esprit des péchés de l'esprit, il considère le „châtiment" du corps et celui de la parole (qui, en réalité, n'en font qu'un) comme étant de beaucoup les plus graves; le châtiment de l'esprit n'est rien auprès d'eux. C'est à dire que Nigaṇṭha envisage seulement les actes coupables et punissables, et, parmi ceux-ci, les actes extérieurs, visibles et tangibles, se manifestant par des phénomènes extérieurs qui affectent les organes corporels. Tout ce qui est purement mental et n'apporte aucun dommage apparent le laisse froid et indifférent; cela n'existe pas pour lui.

Le Buddha soutient la thèse opposée. Pour lui, les actes de la pensée, les faits internes sont les plus importants, les plus graves; les actes extérieurs, ceux du corps et de la parole le sont bien moins que ceux de l'esprit.

Tel est le débat soulevé entre les deux docteurs rivaux. Il s'agit de déterminer la valeur respective des faits externes, actes et paroles, et des faits internes, actes de l'esprit. Aucun des deux adversaires ne les considère comme égaux et de même importance: seulement Nigaṇṭha attribue aux actes externes une gravité plus grande qu'aux actes internes; au contraire, le Buddha attribue aux actes internes une gravité plus grande qu'aux autres. C'est le oui et le non, une opposition de doctrine complète et absolue.

Par quels arguments les deux adversaires se défendaient-ils et attaquaient-ils la thèse opposée à la leur?

On ne nous fait pas connaître l'argumentation de Nigaṇṭha. Les Sûtras bouddhiques sont un peu comme ces journaux politiques qui, rendant compte de débats législatifs, reproduisent tout au long les discours des orateurs de leur parti,

sans se soucier de faire connaître ceux des orateurs du parti adverse autrement que par d'insignifiants, sinon malveillants résumés. Donc silence absolu sur l'argumentation du Tîrthika, mais détails complets sur celle du Buddha, voilà ce qu'on trouve dans l'Upâli-sutta. C'est dans l'entretien entre le Buddha et Upâli que se place cette argumentation. Elle porte au plus haut degré le caractère bouddhique et surtout indien.

§ 6. *Argumentation du Buddha contre Niganṭha.*

1*er* *Argument.* Un malade refuse les médicaments ou les aliments qui peuvent le sauver et ne veut accepter que ceux qui doivent le perdre. Il exige des boissons froides quand il lui en faut de chaudes ou des boissons chaudes quand il lui en faut de froides [1]). Il meurt. Qui l'a tué? son entêtement, sa volonté mal dirigée, un acte de l'esprit. Le commentaire explique ainsi la conclusion: mais le texte la présente sous la forme la plus bizarre, la renaissance du malade décédé s'accomplissant, selon les idées de Niganṭha lui-même, chez les dieux Manosattas, c'est-à-dire, „adonnés à l'Esprit". Et par là Niganṭha avoue lui-même, sans le savoir, cette supériorité de l'esprit et des actes de l'esprit qu'il conteste.

2*e* *Argument.* Un homme se trouve plongé dans l'eau; il ne peut faire un mouvement sans écraser une foule d'êtres vivants. Est-il coupable de ce carnage? — Non, répond le disciple de Niganṭha. — Et pourquoi? — Parce que cette destruction d'êtres n'est pas intentionnelle. Il y aurait culpabilité si le meurtre était volontaire. Donc ce qui apporte le châtiment, ce n'est pas l'acte du corps, le fait d'écraser

---

1) Je donne à l'argument une portée un peu plus générale: dans le texte, le malade supposé est Niganṭha lui-même, qui refuse des boissons froides, quand il lui faudrait absolument en prendre pour ne pas mourir. L'abstention de boissons froides faisait partie du système de Niganṭha. C'est là une sorte d'argument *ad hominem.*

des êtres vivants, c'est l'intention de les écraser, un acte de l'esprit.

3e *Argument.* Un homme vulgaire viendra, le glaive en main, se faisant fort d'exterminer tout un peuple! A quoi aboutit cette prétention? — A rien. — Mais qu'un Çramana ou un Brahmane, arrivé par la science à la puissance surnaturelle, se vante de pouvoir réduire une ville en cendres: que faut-il en penser? — Il n'a qu'à vouloir et la ville sera incendiée. — Les actes de l'esprit ont donc une bien autre valeur que les actes du corps.

La ruine de plusieurs royaumes détruits en punition d'offenses faites à de saints personnages, rappelée dans le texte et racontée tout au long dans le commentaire, n'est qu'une illustration de ce troisième argument qui est peut-être le plus frappant pour les Indiens, mais n'est pas le plus décisif pour la solution de la question.

Ces trois arguments, dégagés des éléments indiens qui leur donnent une physionomie particulière, reposent sur ce principe: Les actes extérieurs supposent un acte intérieur, mental, qui les inspire et les dirige; les actes extérieurs valent ce que vaut l'acte mental. Si l'acte mental n'existe pas, comme dans le cas de meurtre involontaire, l'acte extérieur, quelle qu'en soit la gravité, est comme s'il n'existait pas non plus. Si l'acte mental existe, l'acte extérieur sera d'autant plus grave que la pensée le sera elle-même. Un fou qui veut causer de grands malheurs ne fait éclater que son impuissance, tandisqu'un sage, fécond en ressources, cause de redoutables calamités. Mais ici, l'argumentation est en défaut; il y a un véritable sophisme, dû sans doute à la fascination produite sur les esprits indiens par les idées de puissance surnaturelle. On confond deux choses fort distinctes, la volonté et l'intelligence. Le fou (c'est à dire l'ignorant) qui veut tuer des milliers d'êtres avec son glaive peut être plus inoffensif que le sage animé du désir de réduire une

ville en cendres, il n'est pas plus innocent. Il fallait distinguer entre les actes nuisibles accomplis sans intention, et par conséquent dénués de culpabilité, les intentions criminelles qui, pour une raison ou pour une autre, n'aboutissent pas, mais n'en sont pas moins criminelles, et les intentions perverses réalisées qui nous montrent la pensée traduite par les faits. Quoiqu'il en soit c'est la pensée, l'acte mental, la volonté qui détermine la moralité. Le Buddha l'a bien compris, s'il n'a toujours employé le meilleur moyen de le faire comprendre.

§ 7. *Subordination, selon le Buddha, des actes du corps à ceux de l'Esprit.*

Pour achever cet exposé nous citerons un discours du Buddha qui achève de faire voir sa pensée sur ce point et par lequel il enseigne très clairement la subordination des actes extérieurs du corps et de la parole aux actes internes de l'esprit. Ce discours se trouve dans l'Anguttara Nikâya (Dasa-Nipâta I, 8).

L'orateur prend successivement les actes du corps et ceux de la parole (meurtre, vol, adultère, mensonge, médisance, injure, bavardage) et enseigne que chacun d'eux peut s'accomplir de trois manières différentes, selon qu'il a pour cause la cupidité, la haine ou l'égarement d'esprit. Ainsi ces trois péchés intellectuels existent, mais ils restent cachés, invisibles; ils ne se manifestent que lors qu'ils inspirent un des sept actes extérieurs du corps ou de la parole. On tue, on vole etc. par ce que l'on convoite, que l'on hait ou que l'on a l'esprit troublé par de fausses idées. Un des trois actes de la pensée préexiste à l'un quelconque des sept actes du corps. C'est que le corps n'est qu'un instrument et ne fait qu'exécuter les desseins de l'esprit en qui réside la combinaison et la volonté, et d'où part l'impulsion.

§ 8. *Conclusion. Supériorité du système du Buddha.*

Nous ne connaissons les adversaires du Bouddhisme que par la littérature bouddhique, c'est à dire par les écrits de leurs ennemis; peut-être ne serait-il pas équitable de juger Niganṭha et son enseignement d'après les maigres détails que nous donne un traité composé par les partisans du Buddha et qui se termine par un éloge hyperbolique du chef de l'école triomphante. Il y a cependant de fortes raisons de croire que l'Upâli-suttam nous trace un tableau fidèle de la situation et que le Buddha a relevé l'enseignement de la morale en montrant l'influence qu'il faut attribuer à l'intention ou à la pensée, la souveraineté qu'elle exerce ou doit exercer et la subordination étroite des actes externes du corps aux actes internes de l'esprit. Il n'est pas étonnant qu'on l'ait mal compris ou qu'on ait à dessein dénaturé son enseignement. Les monuments qui subsistent permettent néanmoins de faire la part du vrai et celle de l'exagération ou de la calomnie.

LE MYTHE DE NAHUSHA

PAR

J. S. SPEIJER.

LE MYTHE DE NAHUSHA

PAR

J. S. SPEIJER.

Nahusha est le nom d'un roi, cité parfois comme exemple du *kiṃrâja*, du mauvais prince, qui méprise la loi et gouverne mal. La théorie brahmanique, si elle ne reconnaît qu'une forme de gouvernement, la monarchie absolue, et si elle entoure la personne du roi de tous les pouvoirs et de tous les attributs propres à un autocrate, elle n'oublie jamais que le roi est pour le peuple, et non pas le peuple pour le roi. „Le roi a été établi, dit Manu (7, 35), par le Créateur pour maintenir et garder dans l'exercice de leurs devoirs spéciaux les différentes classes et rangs de la population." Dans un autre traité [1]) nous lisons: „s'il n'y avait pas de roi pour tenir les gens dans le chemin du devoir, le monde périrait comme un vaisseau dépourvu de pilote." Le roi et ses guerriers sont représentés comme les défenseurs et les gardiens

---

1) Kâmandaki, *Nîtiçâstra* I, 10. Compar. Râm. II, sarga 67; Mhbh. I, 41,27; 105, 44, etc.

de cette discipline dont les philosophes et les savants sont les connaisseurs et les interprètes. C'est de lui que dépendent le repos dans le pays, l'ordre public et la sécurité de ses sujets qu'il doit gouverner comme un bon père de famille ses enfants [1]). Par conséquent, il est responsable, non seulement du bonheur et du malheur de ses sujets, mais aussi de leur conduite morale et religieuse. Comme il reçoit le sixième des produits matériels, il participe également pour la sixième part aux actions, tant vertueuses qu'injustes, que commettent ses sujets [2]). Comme les dieux célestes, dont il a la nature et dont il est l'image vivante sur terre, il doit suivre le chemin que le *dharma* éternel lui prescrit. Malheur à lui, s'il abandonne cette voie, s'il néglige ses devoirs et ses études, et s'il remplit mal sa tâche de protecteur et de gardien, en s'adonnant de préférence aux plaisirs, comme la chasse, les dés, les femmes. Un tel roi reçoit sa punition tôt ou tard, ici bas ou dans l'autre vie, „un prince qui ne s'acquitte pas de son devoir royal lequel consiste à protéger ses sujets, périt par ses propres péchés [3])." Aussi les traités de droit et de politique prédisent la chute inévitable d'un monarque pareil. „Beaucoup de princes, dit Manu (7, 40), par suite de leur inconduite ont péri, quoique en possession de toutes les ressources matérielles de leur rang; beaucoup d'autres, quoique habitant dans la forêt, sont parvenus à la royauté par leur sagesse." Parmi ceux, qui ont perdu leur pouvoir faute de

---

1) Manu 7,80 वर्तेत पितृवन्नृषु — On sait que la langue sanscrite nomme les „sujets" d'un prince par le même mot (प्रजा) que les enfants ou descendants d'un père de famille.

2) Manu 8,304 सर्वतो धर्मषड्भागो राज्ञो भवति रक्षतः
अधर्मादपि षड्भागो भवत्यस्य ह्यरक्षतः
Qu'on y compare ce qui est prescrit par le droit pour le cas qu'un voleur se livre lui-même au roi, afin qu'il le punisse, voir Âpast. Dharm. I, 25,4 sq.; Manu 8, 314—316.

3) Râm. 1. 61, 7 अरक्षितारं राजानं घ्नन्ति दोषाः

savoir se gouverner eux-mêmes, il cite Veṇa, le roi Nahusha et plusieurs autres. De même dans le traité de politique, attribué à Kâmandaki, nous lisons (1, 18) „c'est à cause de son mépris pour la loi, que Nahusha a été précipité dans l'enfer."

C'est l'histoire de ce prince, que nous allons traiter ici. En substance elle est assez connue. M. Langlois en a donné un résumé qui se trouve dans sa traduction du „Théâtre Indien" du professeur Wilson, résumé que voici: „Selon la fable, Indra, ayant perdu le trône du ciel, Nahusha, qui avait fait cent fois le sacrifice du cheval, fut mis à la place d'Indra. Curieux de jouir de tous ses droits, il voulut avoir l'amour de Çacî, femme du dieu détrôné. Elle consentit à le recevoir, s'il se montrait à ses yeux dans un équipage plus pompeux que celui de son prédécesseur. Nahusha pensa que rien n'était plus magnifique que de se faire porter sur les épaules des brahmanes. Comme ils allaient trop lentement au gré de son impatience, il s'oublia au point de frapper la tête sacrée d'Agastya, en lui disant *sarpa*, *sarpa*, c'est à dire: „avance, avance." Le saint, irrité, répéta les mêmes mots, mais dans un autre sens; dans sa bouche ils signifiaient: „marche, serpent," et, en effet, Nahusha fut changé en serpent." Ce résumé, bien qu'il ne s'accorde pas tout à fait avec les récits les plus anciens et les plus détaillés, que nous possédons à ce sujet, quant au fait principal, il n'offre pas de différence. Nahusha forçant les saints ṛshis à le porter et précipité pour cela sur la terre sous la forme d'un serpent, est une figure aussi typique dans la tradition des Hindous que dans la mythologie grecque, par exemple, Salmoneus imitant la foudre de Zeus ou Ixion attaché à la roue.

Avant de passer aux versions plus circonstanciées, jetons un coup d'oeil sur la famille à laquelle appartient le héros de notre histoire. D'ordinaire il est signalé comme un des anciens rois, issus de la race de Soma, dont il est le cinqu-

ième descendant. [1]) Son père s'appelait Âyus. Le Harivaṃça (au vs. 1476) nous a conservé le nom de la femme d'Âyus, et mère de Nahusha; elle était nommée Prabhâ et était la fille de ce fameux sorcier Svarbhânu [2]), déjà cité dans un sûkta du Rigveda (5.40, 5 et 6) comme faisant disparaître le soleil par sa magie. Nous trouvons à la même source les noms de ses frères, qui étaient Vṛddhaçravas, Rambha, Raji et Anenas; ils sont à peu près les mêmes dans le Mahâbhârata et le Vishṇupurâṇa. [3]) Au lieu d'Âyus, dans le Râmâyaṇa (1.70, 42; 2. 110, 33) le père de Nahusha s'appelle Ambarîsha, et tous les deux y sont comptés parmi les ancêtres de Daçaratha et de Râma, de même que dans le Mahâbhârata Âyus et Nahusha figurent comme ceux des Pâṇḍavas. Son frère Raji et son fils Yayâti sont des figures bien connues dans les légendes des Hindous. Pour compléter cette généalogie, il faut ajouter, que Nahusha reçoit quelquefois l'épithète de *Mânusha* ou *Mânava*, ce qui peut signifier „fils ou descendant de Manu;" dans le Vishṇupurâṇa, Nâbhâga, qui est dit autre part fils de Nahusha (Râm. 2. 110, 33) est le fils de Manu Vaivasvata [4]). En voilà assez pour prouver que le roi Nahusha n'est pas un roi historique, mais un personnage mythologique. [5])

---

1) Mhbh. 7. 144, 4 la série des ancêtres de Nahusha est donnée comme voici.

Atri	Budha	Âyus
|	|	|
Soma	Purûravas	Nahusha, qui fut le père de Yayâti.
|	|	
Budha	Âyus	

Comp. Mhbh. 3. 180, 11; 1. 75, 26; Hariv. 1476; 1599; Vishnup. 4. 7, 1; Bhâgav. pur. 6, 18; Agnipur. 273, 16.

2) Le Vishṇupur. (p. 406 de la traduction de Wilson) la dit fille de Râhu; le Mhbhta *Svarbhânavî*, comme le Harivaṃça.

3) Voir Mhbh. 1. 75, 25; Vishnup. p. 406 et les autres purâṇas cités par Wilson l.l.

4) Vishṇup. p 358.

5) Wilson *Essays on Sanskrit literature* ed. Rost, I, p. 38 fait mention d'une longue histoire, qui est propre au Padmapurâṇa, et dont le sujet est l'anéantissement d'un démon, nommé Tunda, par Nahusha, fils d'Âyus, et le mariage de celui-ci avec Açokasundarî, fille de Pârvatî. Je regrette de n'avoir pas d'accès au Padmapurâṇa. Peut-être les détails de cette légende auraient-ils été de quelque importance pour notre sujet.

I.

Les détails du mythe nous sont racontés plus d'une fois dans le Mahâbhârata, ce vaste recueil de croyances et de légendes antiques. Pour la plupart ces différents récits se trouvent en résumé dans le premier volume des *Original Sanskrit Texts*, chef-d'oeuvre de feu M. JOHN MUIR, en partie, les textes mêmes y sont rendus. En outre, il faut signaler un morceau en prose (A), qui contient sans doute le témoignage le plus digne de foi, vu qu'il n'est donné par nul autre que par Çrî Bhagavân Kṛshṇa lui-même. Il se trouve à la fin du Çântiparva (sarga 342) et fait part d'un raisonnement, qui a pour but de démontrer par des exemples éclatants la supériorité et le pouvoir surhumain des grands ascètes et sages. Comme il n'est pas mentionné par MUIR, j'en donnerai le texte dans un appendice.

La recension qui s'en rapproche le plus, est celle qu'on lit dans l'*Udyogaparva* (B). Là l'histoire de Nahusha forme un épisode assez long — sarga 10—17 — composé non sans talent et offrant des passages vraîment poétiques. Elle y est racontée à propos d'un entretien, que les Pâṇḍavas ont avec le roi Çalya, leur oncle. Celui-ci fait observer à ses neveux que leur mauvaise fortune, les embarras et les soucis qu'ils ont eus sont des vicissitudes auxquelles personne ne peut échapper, pas même les hommes supérieurs et les dieux. Oui, même le magnanime Indra, le chef des dieux, et sa femme ont eu leur part de la souffrance inévitable à l'existence. Quand on demande en quoi consistait cette mauvaise fortune, Çalya répond en racontant d'abord la guerre d'Indra et de Vṛtra, et comment celui-ci ne pouvait être vaincu que par ruse, et comment Indra grâce au conseil que lui a donné Vishṇu, le tua, par trahison, à l'heure perfide du crépuscule. Cependant, tourmenté de remords éveillés par son manque de

foi et par ce qu'il a ôté la vie à un brahmane [1]), le roi des cieux s'enfuit à l'extrémité des mondes (*antaṃ lokânâm*), perd connaissance et reste invisible, caché sous les eaux et se mouvant comme un serpent [2]). Ainsi les trois mondes sont sans roi. Une grande sécheresse fait souffrir la terre et dans le ciel les devas, les ṛshis etc. sont dans l'embarras, ne sachant à qui obéir. Alors ils se décident à oindre roi des devas (*devarâj*) Nahusha, vu qu'il est lumineux, glorieux et attaché à la loi. [3]) D'abord il refuse, craignant cette soudaine élévation. „Je suis faible, dit-il, je n'ai pas la force nécessaire pour vous protéger." Les habitants du ciel insistent: „il nous faut un roi, nous avons peur les uns des autres [4])." Et afin qu'il sache qu'il sera souverain de fait et non seulement une poupée investie du nom royal, ils ajoutent: „Vous aurez le pouvoir d'ôter la force à quiconque vous regarderez, qu'il soit dieu ou démon, yaxa, ṛshi, un des mânes, des gandharvas ou des bhûtas. Régnez toujours en observant la loi, protégez les sages et les dieux dans le ciel." Ce don décide Nahusha, et le voilà trônant dans les cieux et tenant le rang occupé auparavant par Indra. Mais ayant été jusqu' alors homme vertueux et attaché à son devoir cette grande puissance lui fait perdre la tête. Il commence à écouter ses passions [5]) et à négliger les affaires. Il jouit sans mesure des voluptés célestes et passe son temps à se divertir de toute façon et à faire mille folies avec les nymphes célestes dans les jardins des dieux. Leur musique, leurs danses, leurs jeux l'occupent.

---

1) Triçiras. Mhbh. 5. 10, 44.

2) ibid. 5. 10, 46 प्रतिच्छन्नो ऽवसदप्सु चेष्टमान इवोरगः

3) ibid. 5. 11, 1 अयं वै नहुषः श्रीमान्देवराज्ये ऽभिषिच्यताम्
तेजस्वी च यशस्वी च धार्मिकश्चैव नित्यदा

4) ibid. 5. 11, 6 परस्परं भयं घोरमस्माकं हि न संशयः

5) ibid. 5. 11, 11 धर्मात्मा सततं भूत्वा कामात्मा समपद्यत

Un jour il aperçut de loin la belle épouse d'Indra. Aussitôt il conçut un ardent désir de la posséder. Mais la fidèle Çacî n'est pas femme à satisfaire son amour. Elle cherche un refuge dans la demeure du sage Bṛhaspati — le guide spirituel des devas — qui la prend sous sa protection et la console: „N'aie pas peur de Nahusha; en peu de temps tu reverras ton Indra, moi-même je ferai en sorte, que vous soyez réunis."

Nahusha, cependant, ne voyant plus celle qu'il aime, se met en colère. C'est en vain que les habitants du ciel tâchent de l'apaiser, en lui représentant que c'est une action mauvaise et criminelle que de désirer l'épouse d'autrui. „Votre Indra lui-même, réplique-t-il, a violé maintes fois ces lois de la morale et a eu plus d'une aventure amoureuse, contraire à la fidélité conjugale. Qu'on m'apporte Indrâṇî." Comment résister? Nahusha est le plus fort, et peut les perdre tous. Aussi les devas et les ṛshis se rendent auprès de Bṛhaspati et lui communiquent l'ordre du roi; „elle-même, ajoutent-ils, ne peut guère agir plus sagement qu'en lui obéissant." Mais Indrâṇî s'y oppose en pleurant et son protecteur ne se laisse pas intimider. „Je ne suis pas homme à trahir ceux, qui se sont réfugiés sous mon toit et à faire une bassesse, à plus forte raison je ne saurais le faire comme brahmane. Les anciens ont dit: „Les semences ne font pas apparaître leurs germes dans le temps de la germination, la pluie ne tombe pas dans la saison des pluies, pour celui qui livre à son ennemi l'hôte qui s'est réfugié sous son toit; un tel être ne trouvera pas de protecteur lui-même, quand il y en aura besoin. Il a perdu le ciel, les dieux n'acceptent pas ses sacrifices, ni son corps la nourriture, ses enfants meurent d'une mort précoce, ses ancêtres se séparent de lui, Indra et les dieux le frappent de leur foudre: celui qui abandonne l'hôte qu'il a reçu sous son toit [1]). C'est pourquoi je refuse de vous

1) ibid. 5, 9, 19 न तस्य बीजं रोहति रोहकाले

livrer l'illustre épouse d'Indra." Les êtres célestes sont touchés par ces paroles et n'insistent plus; ils ne demandent qu'un conseil. Alors Bṛhaspati conseille lui-même à Indrâṇî de le quitter et de suivre ceux, qui viennent la chercher. „Il faut gagner du temps; le temps, ô devas, est plein d'empêchements, *kâlaḥ kâlaṃ nayishyati*" — ce qui peut signifier „le temps vous amènera une bonne occasion," mais aussi „le temps amènera sa chute" —. A présent Nahusha est tout-puissant, grâce au don qui lui a été accordé. Qu' Indrâṇî aille auprès de Nahusha et lui demande quelque délai." Ainsi fut résolu, et la jeune et belle reine du ciel se rend de sa propre volonté auprès du tyran. „Je suis l'Indra qui règne sur les trois mondes, lui dit Nahusha, choisis-moi pour ton époux." Elle répond en lui demandant qu'il veuille lui accorder quelque délai pour chercher son mari légitime, devenu invisible. Personne ne sait où il est; quand elle le saura, elle reviendra.

Ayant obtenu ce délai, elle retourne auprès de Bṛhaspati et l'informe de ce qu'elle a fait [1]). Ensuite elle se met en route pour chercher Indra. Elle invoque *Râtrî* (la Nuit) pour qu'elle lui montre le chemin. Râtrî, qui a pitié d'elle à cause de sa probité et de son amour conjugal, ordonne à Upaçruti, sa

---

न तस्य वर्षं वर्षति वर्षकाले
भीतं प्रपन्नं प्रददाति शत्रवे
न स त्रातारं लभते त्राणमिच्छन्॥
मोघमन्नं विन्दति चाप्यचेताः
स्वर्गाल्लोकाद्भ्रश्यति नष्टचेष्टः
भीतं प्रपन्नं प्रददाति यो वै
न तस्य हव्यं प्रतिगृह्णन्ति देवाः॥
प्रमीयते चास्य प्रजा कृकाले
सदा विवासं पितरोऽस्य कुर्वते
भीतं प्रपन्नं प्रददाति शत्रवे
सेन्द्रा देवाः प्रहरन्त्यस्य वज्रम्॥

Voilà des vers, qui par leur style et leur mètre sentent l'antiquité.

1) J'omets ici l'épisode de la purification d'Indra, qui dans notre recension précède le voyage d'Indrâṇî; cp. page 112.

suivante, de lui servir de guide. Il faut se diriger au nord et franchir l'Himâlaya [1]). Là dans une île très éloignée se trouve un lac céleste — la rédaction en prose nous apprend que c'était le lac Mânasa —, rempli d'oiseaux et de lotus en fleurs, dans leurs feuilles les abeilles bourdonnent. Une de ces plantes est la demeure du magnanime Indra. Sous une forme minime il se tient caché dans l'extrémité d'un pédoncule de lotus, et il faut briser la tige, y entrer après s'être transformée de même, pour que les deux époux puissent se reconnaître et se parler. Indrâṇî informe son mari de ce qui est arrivé au ciel après sa disparition soudaine, des propos de Nahusha et de sa promesse de retourner apres avoir trouvé Indra. „Lève-toi et chasse ton rival, montre ta force, o destructeur des fils de Diti et de Danu, obtiens ta puissance et sois souverain des dieux [2])." „Cela m'est impossible à present, réplique Indra, il n'est pas encore temps d'agir par la force, car Nahusha est le plus fort, les ṛshis l'ont fait grandir. Mais applique le stratagème que je te dirai et qui sans doute le perdra."

Il va sans dire, que la femme ne tarde pas à se bien servir de l'artifice que son mari lui a indiqué. Elle va donc rejoindre Nahusha, qui la voyant se diriger vers lui, est au comble de la joie et afin de lui donner une preuve de son amour l'engage à lui dire ce qu'elle désire le plus. Voici sa réponse: „Ce sont des chevaux ou des éléphants, qui portent Indra; il faut que tu te procures un équipage, que ne possèdent ni Vishṇu, ni Rudra, ni les démons, ni les géants. Que les saints ṛshis ensemble portent ta litière; voilà ce que je désire de toi." Le roi du ciel est flatté de cette demande, qui lui attribue plus de majesté qu'aux autres. „Tu as rai-

1) Mhbh. 5. 14, 6.

2) ibid. 18 प्रकाशगात्मनात्मानं दैत्यदानवसूदन
तेजः समाप्नुहि विभो देवराज्यं प्रशाधि च.

son, dit-il, ta volonté sera faite. Ne suis-je pas le plus fort? Ne suis-je pas lumineux, vigoureux, seigneur du présent, du passé et du futur? Si j'étais en colère, le monde n'existerait plus. Je suis le soutien du Tout. L'univers ne peut rien contre moi, car j'ôte la lumière (*tejas*) sur quiconque je dirige mes regards. Les *saptarshi* me porteront et les autres aussi, sois-en sûre." Il ne tarde pas à exécuter sa menace; fou d'orgueil et d'amour, il ordonne aux saints ascètes de se placer sous son lit divin (*vimâna*) et se fait porter par eux, comme s'ils étaient des bêtes de somme.

En attendant, le temps passe. Le terme fatal approche. Bientôt Indrâṇî sera obligée de le prendre pour époux. De nouveau elle se réfugie auprès de Bṛhaspati. Cette fois le grand sage ne se borne pas à des consolations et à des conseils, il va agir. Il envoie Agni à la recherche d'Indra, et lorsque son messager lui a rapporté où celui-ci se trouve, au même lieu, ce semble, où Indrâṇî l'avait rejoint auparavant, dans un pédoncule de lotus, il se décide à quitter le ciel et à se rendre auprès de son vrai souverain, ce qu'il fait accompagné d'une foule d'habitants célestes. Par leurs louanges ils font grandir Indra, de sorte qu'il reprend sa propre forme et peut converser avec eux. Alors Bṛhaspati lui apprend, pourquoi ils sont venus à lui [1]), „à présent, achève-t-il, le méchant parcourt le monde, se faisant porter par les ṛshis. Prends garde, Indra, de ne pas le regarder, car le formidable poison de son regard tue la force; c'est pour cela que tous les dieux ont pris des formes qui les cachent. [2])" Pendant que

---

1) Il semble qu'Indra ait perdu la mémoire de ce qui s'était passé avec lui, pendant qu'il était caché dans le lotus. Quoique lui-même ait donné à sa femme le conseil qui doit perdre Nahusha, il faut que Bṛhaspati lui répète que ce *mānusho Nahushaḥ* (Mhbh. 5. 16, 21) est à présent roi du ciel, et lui fasse un récit détaillé de la manière dont il l'est devenu.

2) Mhbh. 5. 16, 26 देवाश्च सर्वे नहुषं भृशार्ता न पश्यन्ते गूढरूपाश्चरन्तः. La mythologie grecque connaît aussi une époque où les dieux ont jugé nécessaire de se cacher sous des formes empruntées.

le *guru* parle encore, Kubera et le vieux Yama, fils de Vivasvant, arrivent avec Varuṇa [1]). Ils ne savent rien de ce qui s'est passé au ciel [2]), mais sont bientôt renseignés et promettent leur secours à condition qu'ils recevront leur part du butin [3]). Cela leur est accordé. Indra donne à Yama le royaume des mânes, à Varuṇa celui des eaux, à Kubera la garde des richesses et l'empire sur les *yaxas* qui les gardent. Agni, qui avait aussi réclamé un don, est satisfait par la promesse d'avoir sa part dans un certain sacrifice. Mais ce n'est pas Indra et ses alliés qui feront tomber Nahusha. Voici le sage Agastya qui vient à eux. „Félicitations à toi, Indra, Nahusha est détrôné, tes ennemis sont vaincus." On peut s'imaginer le bon accueil, q'on fait au porteur d'une si bonne nouvelle. On lui lave les pieds, on lui donne de l'eau pour se laver la bouche et on lui fait goûter le *madhuparka* [4]) y compris le boeuf. Après avoir accepté ces hommages, il poursuit: „Sachez donc que les sages saints et purs, se sentant fatigués, questionnèrent Nahusha sur un point de liturgie. „Crois-tu, descendant de Vasu, lui dirent-ils, à l'autorité des formules liturgiques, enseignées par le Créateur au sujet

---

1) Mhbh. 5. 16, 27 nomme aussi Soma, mais ni dans la distribution des récompenses ni plus tard, quand Çakra fait sa joyeuse entrée au ciel (ibid. 18, 2 sq.) il n'est question de lui. Souvenons-nous, que les trois autres sont avec Indra les gardiens des quatre points cardinaux de l'horizon, Indra de l'Est, Yama du Sud, Varuṇa de l'Ouest, Kubera du Nord.

2) C'est assez naturel, car Yama et Varuṇa ont leur séjour dans l'horizon ou chez les ancêtres, et la demeure de Plutus-Kubera se trouve sous terre, ou du moins dans l'obscurité.

3) Ces préparatifs ne s'accordent guère avec l'inaction des alliés, ni avec la raison du mythe, qui exige que Nahusha ne tombe que par sa propre faute. La source A ne dit mot de cette coopération d'Indra et de ses amis. Apparemment nous avons ici un cas de *contamination* de mythes. Il faut, que l'auteur de B ait emprunté ce pacte à une fable, qui traitait d'une guerre entre les dieux et les démons au temps de la création, car tant que ce monde existe, Yama, Kubera et Agni jouissent des privilèges à eux accordés alors. Comparer le pacte de Zeus avec ses frères. *Iliade* 15, 190.

4) Tout comme font les hommes, quand ils reçoivent la visite d'un ami, qui leur est cher, d'un *priya* (Çânkhây. Gṛhyas. 2, 15, 8) ou *priyo 'tithiḥ* (Gobh. 4, 10, 24).

de l'immolation des boeufs [1]). Nahusha nia cette autorité, étant troublé dans son esprit par ignorance [2]). Les saints alors lui reprochèrent son impiété, une altercation s'ensuivit, et dans l'ardeur de la querelle Nahusha s'oublia jusqu' à me frapper moi, Agastya, d'un coup de pied. Cette témérité lui a coûté sa puissance; je l'ai maudit en ces termes: „Parce que, Nahusha, tu souilles l'Invisible, créé par les brahmarshis, nos ancêtres, parceque tu m'as frappé à la tête, et parceque tu te fais porter par les saints ṛshis, qui sont semblables à Brahma et difficiles à approcher, c'est pour cela que tu tombes du ciel ayant perdu ta lueur [3]). Pendant dix milliers d'années tu auras la figure d'un grand serpent, couché par terre; ce n'est qu'après cet intervalle que tu regagneras le ciel." A ces paroles l'impie est tombé du ciel, métamorphosé en serpent, et rien ne t'empêche de venir reprendre ton trône vacant."

Alors Indra se plaça sur son éléphant Airâvata et retourna au ciel avec ses fidèles à la grande joie de tout le monde.

Voilà la vraie histoire de l'élévation et de la chute du roi Nahusha d'après la source qui nous offre le plus de détails et de poésie. Il n'y a qu'un seul épisode que je me suis permis d'omettre, vu qu'il ne s'y trouve pas à sa place [4]).

---

1) Mhbh. 5. 17, 9 *mantrâ vai proxaṇe gavâm.* Comme *go* désigne aussi la umière et le luminaire, nous avons ici une allusion au coucher des astres, qui vont se laver *'Ωκεανοῖο ῥοῇσι.*

2) Ou plutôt „par obscurité", car le mot *tamas* signifie l'absence de lumière soit dans la nature soit dans l'âme.

3) स्वर्गाद्धतप्रभः । ध्रुव पाप Mhbh. 5. 17, 16.

4) La purification d'Indra y est racontée ainsi: Après avoir obtenu de Nahusha le délai demandé, Indrânî retourne chez Bṛhaspati, où elle trouve les dieux assemblés. On délibère comment on pourra savoir, dans quel lieu se trouve Indra. Les dieux s'adressent à Vishṇu, qui le leur indique et leur révèle aussi et la cause de sa disapparition et comment on y pourra remédier. C'est par le meurtre de Vṛtra qu'Indra a perdu son rang; qu'avant tout il se purifie en sacrifiant à Vishṇu par un *açvamedha.* Cela fait, il recouvrera la domination des cieux, mais pas immédiatement; il faudra attendre, car Nahusha succombera par sa propre conduite. Ce qui suit est en accord avec cet avis. Quoique purifié et purgé de toute souillure, Indra n'est

Nous avons vu, que la fuite soudaine d'Indra avait eu pour cause son remords d'avoir tué son adversaire par perfidie. Cette mauvaise action l'avait rendu impur. Il ne peut être rétabli au pouvoir, qu'après avoir expié son crime, c'est à dire, exterminé, effacé, chassé son impureté (*âgas*, *enas*, cp. le grec ἄγος, μίασμα) par une de ces cérémonies ou actes de pénitence qui ont le pouvoir de redresser des fautes commises contre le *dharma* éternel. C'est pourquoi *même après la chute de Nahusha* Indra ne peut pas s'emparer aussitôt du trône vacant. Il faut, qu'il soit purifié d'abord par un *prâyaçcitta*, dont Vishṇu veut bien indiquer la nature. Mais donnons la parole au grand Kṛshṇa lui-même, car c'est à lui que nous devons les particularités que voici.

„Alors — après la chute de Nahusha — les trois mondes furent de nouveau sans souverain. Alors les dieux et les ṛshis firent appel au Seigneur Vishṇu pour obtenir un souverain et lui dirent: „Seigneur, veuillez donner votre appui à Indra, courbé sous le poids de son crime." Alors cet être miséricordieux leur dit: „Qu'Indra accomplisse le sacrifice du cheval, en me prenant pour divinité, après il recouvrera son rang." Alors les dieux et les ṛshis ne voyant pas Indra, ils s'addressent à Çacî: „Allez, madame, nous chercher Indra." Alors elle se

---

pas en état de renverser son successeur et se cache de nouveau. विज्वरो धूतपाप्मा च वासवो ऽभवदात्मवान्। अकम्पन्नहुषं स्थानादूदृष्ट्वा बलनिषूदनः। तेजोघ्नं सर्वभूतानां वरदानाच्च दुःसहं। ततः प्राचोपतिर्देवः पुनरेव व्यनश्यत। अदृश्यः सर्वभूतानां कालकाङ्क्षी चचार ह. M. Muir semble avoir accepté les mots अकम्पन्नहुषं स्थानात् comme signifiant „*il fit tomber* N. de son rang", puisqu'il dit O. S. T. I., p. 311: „Nahusha was by this means shaken from his place. But (unless this is said by way of prolepsis, or there is some confusion in the narrative) he must have speedily regained his position, as we are told that Indra was again ruined, and became invisible". Mais il me semble plus conforme à la situation d'expliquer *akampan* comme un composé, formé de la négation *a* avec le participe: au lieu de dire, qu'Indra ébranla son rival, le poète raconte: „*ne pouvant* ébranler Nahusha, ayant aperçu qu'il ôtait la lumière à toutes les créatures et était difficile à combattre par le don qu'il avait reçu, le mari de Çacî se cacha de nouveau et étant invisible pour tous *il attendit son temps*".

rendit encore une fois au lac, et Indra se leva et vint auprès de Bṛhaspati, et Bṛhaspati accomplit pour Indra le grand sacrifice du cheval [1]). Après cela Bṛhaspati lui prêta un cheval pur tacheté de noir, l'y plaça et fit retourner ainsi à son domicile Indra, le chef des Maruts. Alors le roi des dieux, se trouvant dans le ciel et acceptant les louanges des dieux et des ṛshis, fut pur de toute souillure, et il distribua le mal, contracté par le meurtre d'un brahmane, dans quatre endroits, les femmes, le feu, les arbres et les vaches [2]). Ainsi Indra recouvra son royaume."

II.

J'abuserais de l'espace, accordé à ce mémoire, si je traitais les autres versions de notre mythe avec autant de largeur que celles dont j'ai donné le résumé ci-dessus. Si je me borne à n'en donner qu'un aperçu ce n'est pas par crainte de prolixité, que je le fais. Ce sont précisément les détails du mythe, la façon dont il est raconté, les images dont il est orné qui le caractérisent le mieux et qui nous procurent les données les plus sûres pour en essaier l'explication, méthode appliquée avec un si grand succès par M. Kern à l'histoire du buddhisme Indien. — C'est ainsi, que d'une troisième source (C), où Nahusha lui-même donne un exposé de ce qui a causé sa chute (Mhbhta, III, s. 179, 13 sqq.; 180, 11—14; 181, 33—41, passage traité par Muir O. S. T. I, p. 308 sq.) nous apprenons le nombre des sages qui le portèrent et qui était de mille [3]). Autre part — dans A — il est dit, que cinq cents lumières étincelantes brillaient sur son front; c'est grâce à elles, qu'il exerçait

1) Bṛhaspati est le brahmane, qui officie comme *purohita* pour Indra, son roi.

2) Au lieu de ces quatre, la recension poétique en nomme cinq: les arbres, les fleuves, les montagnes, la terre et les femmes (Muir, I, p. 311). Quant aux femmes comp. le *itihâsa* cité dans le Vâsishtha dharmaçâstra, ch. 5, traduit par Bühler dans les *Sacred Books*, vol. XIV p. 32.

3) 3. 181, 36 महर्षीणां सहस्रं हि उवाह शिविकां मम, cp. 180, 13.

un pouvoir irrésistible sur tous ceux qu'il regardait. — Il nous a été transmis ailleurs — dans un récit court et incomplet, D (Âdiparva I, 75, 28—30, voir MUIR I, p. 308) — le fait remarquable, qu'il fit payer des taxes aux saints hommes, classe d'un commun accord regardée par les législateurs Hindous comme possédant l'immunité d'impôts [1]). A vrai dire, la conduite du roi envers eux est peut-être excusable, car les mots qui nous en donnent témoignage ऋषीन्करमदापयम् peuvent renfermer un autre sens, c'est à dire qu'il leur fit donner leurs rayons [2]). D'après la même source ce n'est pas par élection, mais par violence, que Nahusha parvient à la dignité d'Indra [3]). Dans une cinquième recension, E, qui se trouve dans l'Anuçâsanaparva (sarga 99 et 100) il devient chef des dieux ni par violence ni par élection, il s'imagine seulement d'être Indra; tant il est orgueilleux de ses bonnes oeuvres. Comme cette recension s'éloigne beaucoup des autres, et raconte l'histoire de Nahusha d'une façon tout particulière, nous en donnerons le résumé (cp. MUIR I, p. 314).

Après avoir obtenu le ciel par ses bonnes oeuvres, il continue durant quelque temps de sacrifier et d'accomplir toutes les cérémonies et toutes les offrandes au feu, comme s'il était encore sur terre. Mais bientôt l'orgueil s'empare de lui, il commence à négliger le culte et s'imaginant d'être Indra lui-même, il se fait porter par les Sages à tour de rôle — *paryâyaças* — notons cette particularité. Quand le tour d'Agastya est venu, le sage Bhṛgu qui est auprès de lui, s'étonne de la soumission de ces grands personnages d'une ardeur et d'une puissance si terrible aux capri-

1) Les brahmanes et les ascètes sont libres d'impôts, comme les femmes, les orphelins, les étudiants. Âp. Dharm. II, 26, 10—14.

2) Comp. recens. C. = Mhbh. 3, 181, 34 ब्रह्मर्षिदेवगन्धर्वयक्षराक्षसपन्नगाः।करान्मम प्रयच्छन्ति सर्वे त्रैलोक्यवासिनः

3) "Il acquit pour lui-même la dignité d'Indra, ayant vaincu ou soumis (अभिभूय) les habitants du ciel par son énergie, son ardeur, sa vaillance et sa vigueur."

ces de ce Nahusha. Bhṛgu alors apprend le don accordé à ce dernier de faire obéir toute personne, à la portée de son regard, et que — autre fait remarquable — il boit de l'ambroisie, la boisson des dieux; c'est par cela qu'il est irrésistible et tout-puissant. En réponse, Bhṛgu se fait connaître comme envoyé du Créateur, chargé de causer la chute de Nahusha et expose à son interlocuteur de quelle façon elle doit être amenée. Il faut qu'Agastya remplisse son rôle de bête de somme, mais qu'il n'aille pas seul; Bhṛgu l'accompagnera, se tenant caché dans les tresses (*jaṭâ*) du Sage afin d'éviter le regard perçant du despote. Ainsi fut fait, et le pieux Bhṛgu fut témoin du traitement indigne que dut subir son ami, comment il fut attelé au chariot et marchait excité de temps en temps par l'aiguillon de son dur maître. Mais quand Nahusha s'oublie jusqu'à frapper du pied sa tête sainte, Bhṛgu ne pouvant plus contenir son indignation fait entendre la malédiction, qui a son effet, vu qu'il était dérobé à la vue du despote. Seulement la conduite antérieure de Nahusha qui autrefois lui a fait obtenir le ciel, apporte un soulagement à sa peine; il conservera la mémoire de son existence antérieure, et sa punition, quoique de longue durée, aura un terme nettement défini. Après la métamorphose du tyran, Agastya qui est, comme on sait, l'étoile Canopus, rentre chez lui, et Bhṛgu, dans lequel on reconnaît aisément la planète Vénus, va communiquer au Créateur qu'il s'est acquitté de sa mission.

Dans ce récit le vrai Indra n'est nommé qu'à la fin, où il est simplement dit qu'après la chute de Nahusha il fut réinstallé et sacré comme roi des dieux par Grand-père lui-même. Indrâṇî, sa femme, n'y est même pas nommée, tandis qu'elle joue le premier rôle dans l'autre récit. C'est que le motif pour raconter est tout autre. Alors il fallait qu'on démontrât que les dieux mêmes sont parfois malheureux, ici il faut répondre à cette question: Pourquoi fait-on le service divin avec de l'encens et des lampes, pourquoi faut-il

que les pères de famille accomplissent leur devoir journalier de répandre par terre les offrandes, nommées *bali*? [1])" C'est à ce sujet, que le mythe de Nahusha est raconté par Bhîshma. Aussi c'est des bonnes oeuvres et du culte qu'il a observé avec le plus grand soin avant d'obtenir le ciel et après y être monté, dont on fait sentir le mérite. Souvent il en est fait mention, quand on s'y attendrait le moins [2]), et quand on est arrivé à la morale de la fable, ce ne sont pas l'orgueil et l'impiété du roi Nahusha qu'on entend blâmer, mais c'est sa dévotion antérieure qui y est prise pour modèle. „Comme Nahusha est purifié à cause de ses offrandes, lampes etc., ainsi les pères de famille donneront des lampes le soir." [3]) Il paraît donc qu'au commencement de son règne Nahusha se soit distingué par sa dévotion, montrée par des offrandes faites et de l'encens brûlé à la clarté des lampes, comme les pères de famille font chaque soir.

Qu'au même temps des astres se sont montrés au ciel, qu'on n'y voyait pas auparavant, c'est ce que nous apprend une autre source qui contient le discours mémorable de Cyavana et de Nahusha [4]). Cyavana, fils de Bhṛgu, *muni* pieux et saint s'était retiré sous les eaux; il y resta douze ans, y répandant sa lumière, si calme et si tranquille, que les eaux l'admirèrent grandement et par respect tournèrent autour de lui, l'ayant à leur droite [5]). Lorsque le temps dé-

---

1) Mhbh. 13, 99, 1 sq.

2) Aussi le poète a soin de nous avertir que même pendant le discours de Bhṛgu et Agastya toutes les oeuvres pieuses de Nahusha continuèrent de s'accomplir, tant célestes que terrestres — या दिव्या याश्च मानुषीः — et d'en donner une liste détaillée (100, 2—11), quoique dans le sarga précédent il ait dit, que Nahusha avait déjà cessé sa dévotion (99, 10).

3) 100, 39| तस्माद्दीपाः प्रदातव्याः सायं वै गृहमेधिभिः Les vers suivants promettent toutes bonnes choses à ceux qui suivent cet avis.

4) Au 13ème livre du Mahâbhârata, sarga 50 et 51:

5) Mhbh. 13, 50, 8 गङ्गा च यमुना चैव सरितश्च सरांसि च
प्रदक्षिणामृषिं चक्रुर्न चैनं पर्यपीडयन्.

terminé pour cette pratique d'ascèse fut écoulé, il arriva que des pêcheurs jetèrent leurs filets dans le fleuve, à l'endroit même où le saint homme se trouvait. Quand ils les retirèrent, il parut qu'avec les poissons ils avaient attrapé Cyavana, à la barbe rougebrune et aux tresses de la même couleur, le corps couvert de plantes aquatiques. En voyant cette apparition miraculeuse, les pêcheurs comprirent que c'était un être supérieur qu'ils avaient tiré de l'eau; ils en furent très effrayés, appréhendant qu'ils ne l'eussent offensé. Ils se prosternèrent devant lui et lui demandèrent pardon. „Vous n'avez pas besoin de pardon, répondit Cyavana, pour ce que vous avez fait par ignorance; mais il faut que je partage le sort de ces poissons. J'ai vécu longtemps avec eux sous les eaux; il n'est pas convenable que je les quitte maintenant". Les pêcheurs, comme ils ne peuvent tuer les poissons sans faire du mal au saint homme, ni les lâcher sans perdre le fruit de leur travail, ne sachant se tirer d'affaire par eux-mêmes, se rendent auprès du roi Nahusha et lui racontent leur aventure. Alors Nahusha avec ses ministres et son *purohita* se rend au lieu où se trouve Cyavana. Il lui demande, comment il peut le satisfaire. „Donne aux pêcheurs une somme convenable pour racheter et les poissons et moi". Le roi ne tarde pas à lui offrir une grosse rançon, mille pièces d'or, mais le *muni* n'en est pas content. „Je ne vaux pas mille pièces d'or. Comment peux-tu offrir un prix, si disproportionné à ma valeur? Dis mon vrai prix, comme te l'indiquera ta propre sagesse". Nahusha a beau augmenter la somme, offrir la moitié de son royaume, son royaume entier, il reçoit toujours la même réponse. Ni lui, ni ses ministres et son grand-prêtre ne réusissent à trouver la solution de l'énigme et ils craignent déjà la colère du grand Sage qui par son éclat pourrait les perdre. Par bonheur ils sont sauvés de leur embarras par un brahmane étranger, un nommé Gavija ou Gavijâta. Celui-ci explique

au monarque, que le seul équivalent du *muni* est la vache „*go*". En effet cette rançon est acceptée par Cyavana, comme elle indique sa valeur exacte, et que d'ailleurs il n'y a rien au monde qu'on y puisse comparer par sa pureté, sa sainteté, sa splendeur; les *gâvas* sont l'aliment des êtres célestes [1]), les porteurs de l'ambroisie, les égaux du feu quant à son éclat et sa beauté. Après avoir prononcé ces louanges du *go*, le saint homme veut partir, mais les pêcheurs le retiennent. Ils ne veulent pas accepter la rançon, ils l'offrent au *muni*. Touché de cette preuve d'attachement à sa personne, Cyavana les transporte au ciel, eux et les poissons, au grand étonnement de Nahusha qui lui-même est récompensé pour sa piété par la promesse, qu'il obtiendra le rang d'Indra.

Ce qui est assez clair dans cette légende — même sous la forme abrégée que j'ai donnée ici — c'est que Cyavana, fils ou descendant de Bhṛgu, est une étoile qui a quitté les eaux, c'est à dire la partie invisible du globe céleste, et qu'il se montre au ciel à l'époque où Nahusha est déjà roi, mais n'a pas encore atteint la suprême dignité de souverain. Avec lui ses compagnons dans les eaux et ceux qui les en ont retirés, deviennent visibles au ciel. C'est dans un même temps, on s'en souvient, que Nahusha méritait son élévation par ses bonnes oeuvres et sa dévotion, spécialement en faisant brûler des lampes. Autre part nous avons vu sa chute causée par une malédiction du saint Bhṛgu. Or, et Bhṛgu et Cyavana sont reconnus comme des personnifications d'êtres lumineux, particulièrement de la planète Vénus, qui tantôt Hesperus fait son apparition le soir, quand les ténèbres tombent, tantôt Lucifer annonce la fin de la nuit. Donc Nahusha est signalé comme le roi du ciel nocturne. Son règne commence, après que le vrai roi du ciel, Indra, qui représente soit le ciel bleu et luisant du jour,

1) Justement comme les poètes romains disaient: *aether sidera pascit.*

44009

soit le ciel batailleur, couvert de nuages et donneur des pluies, a disparu. Ce règne est nécessaire, car le monde ne peut pas être sans souverain. Il est temporaire, car bien qu'on ne sache d'abord où se trouve Indra, et qu'après on le découvre dans un endroit au Nord, bien, bien loin de nous, sous les eaux et à l'extrémité du monde — apparemment au Nadir — les sages comme Bṛhaspati (la planète Jupiter) et Bhṛgu savent aussi, que Nahusha doit tomber après avoir joué son rôle et qu'Indra recouvrera son rang. Lorsque la splendeur du roi Nocturne [1]) orné de tant d'étoiles étincelantes qui brillent sur son front, et qu'on peut comparer à des lampes divines qu'il a allumées, lorsque cette splendeur aura eu son temps, sa chute est inévitable. Mais elle ne peut pas arriver plus tôt. C'est pourquoi Indra doit attendre patiemment jusqu'à ce que l'heure de reparaître soit venue pour lui. En opposition à tant de fables racontant des guerres et des batailles, livrées entre les génies de la lumière et ceux de l'obscurité, notre mythe ne fait pas combattre Indra avec le Ciel Nocturne. Le jour et la nuit se succèdent sans se rencontrer, étant séparés par le court interrègne du crépuscule, espace de temps, où le monde est sans roi. Aussi ce moment n'a pas été négligé. Le soir Indra disparaît, souillé du sang, qu'il a versé en pleine paix, c'est à dire: le ciel bleu du jour disparaît après avoir teint de rouge d'abord les nuages, puis soi-même. Après sa disparition le monde souffre pendant quelque temps des maux de l'anarchie — le crépuscule du soir est l'heure où règnent toute sorte de fantômes et de spectres — les ténèbres ont envahi le ciel देवान्रजस्तमश्चाविवेश..... रक्षांसि प्रादुरभवन् (Mhbh. 12, 342, 43); „ils avaient peur les uns des autres". Cette anarchie leur sert de motif, quand ils choisissent Nahusha pour être leur roi. Le matin (après la chute de Nahusha, à

1) *Nocturnus* est le nom du dieu de la nuit chez Plaute, Amphitryon 272, qui peut-être l'a formé lui-même par plaisanterie. Sosie se plaint de la longueur démesurée de la nuit: *credo ego hac noctu Nocturnum obdormivisse ebrium.*

laquelle Indra participe pour si peu, qu'il faut qu'Agastya aille lui annoncer là-bas ce qui s'est passé au ciel) le vrai souverain ne peut prendre possession de son trône vacant, qu'après s'être purifié, c'est à dire, après avoir répandu hors de soi le *rajas*, les souillures contractées le soir par le meurtre de Vṛtra. C'est ce que le ciel fait en effet, quand le rouge de l'aurore vient annoncer le jour et purifier le ciel.

Quant au côté moral de notre mythe qui s'est développé après coup, afin de mettre en accord avec la justice éternelle et l'élévation soudaine de Nahusha et sa profonde chute, il paraît qu'il a pour base, lui aussi, des événements qui appartiennent à l'ordre physique. La piété et la dévotion se manifestant au commencement du règne de Nahusha, quand il fait allumer des lampes, brûler de l'encens, célébrer le service divin, sont dérivées de ce que le sacrifice du soir s'accomplit partout dans le monde à l'heure, que la nuit tombe. L'impiété et le mépris du *dharma*, montrés par Nahusha en ce qu'il contraint mille ṛshis à le porter dans le ciel, ne sont autre chose, qu'une image poétique du fait incontestable que les étoiles, ces différentes manifestations de lumière, et partant de sagesse, font tourner le ciel en se mouvant elles-mêmes se succédant à leur tour.

Quant à Agastya, le Sage, qui est la cause immédiate de la punition de Nahusha, qu'on se souvienne que l'étoile Canopus a une grande latitude méridionale, de sorte que cet astre, invisible chez nous, ne monte jamais beaucoup sur l'horizon dans le Nord de l'Inde et qu'il y passe pour le gardien du Midi. Aussi est-il regardé de temps immémorial dans l'Inde comme un être bienfaisant, bienveillant et propice [1]). Il a des traits

1) Voir Varâham. *Brhatsanhitâ*, adhy. 12, surtout le vs. 20 et les notes 1 et 2 à la page 82 de la traduction de M. Kern, qui fait remarquer qu'Agastya est déjà célébré plus d'une fois dans les hymnes du Rigveda. Du temps de Varâhamihira — et peut-être encore à présent — son lever héliaque était accompagné d'une cérémonie religieuse de vénération, faite par le roi lui-même (Brhats. 12, 15), et l'astronome a pris le soin d'ajouter, quoique cela s'entende sans qu'il soit dit en termes exprès, *au*

communs avec Lucifer, l'étoile du matin et le précurseur de la lumière. C'est ainsi, qu'on peut se rendre compte de la coopération d'Agastyā et de Bhṛgu. Dans le récit en prose (A) le rôle d'Agastya est encore plus nettement indiqué. Là, sans avoir été maltraité lui-même par le roi présomptueux, il vient au secours de ses camarades et maudit Nahusha après l'avoir touché de son pied, ce qui veut dire en langage ordinaire, qu'il fit briller ses rayons (*pâda*) dans la nuit un peu avant l'aube.

Du reste, Nahusha n'est pas le seul monarque qui ait possédé durant quelque temps le trône du roi du ciel. Un fait pareil nous est transmis par la tradition, comme ayant été entrepris par ses neveux, les fils de son frère Raji. Ce dernier avait prêté son secours aux dieux dans leur guerre avec les démons à condition qu'il serait leur chef. En effet, lorsqu'ils eurent vaincu leurs adversaires par son secours, Indra reconnut la suprématie de Raji, qui, cependant, étant content de cet acte de soumission, n'exerça pas le pouvoir qui lui appartenait de droit et permit à Indra de retenir le gouvernement du ciel en qualité de fils adoptif. Mais après la mort de Raji, ses propres fils dont le nombre était de *cent*[1]) — vinrent réclamer l'héritage de leur père et chassèrent Indra. Ce ne fut que par le secours que lui prêta Bṛhaspati, que le chef des dieux réussit à la fin à recouvrer son siége et à se débarrasser de ses compétiteurs. Si nous rapprochons ce mythe (dont on peut lire les détails dans le Matsyapurâṇa 24, 36—49, Vishṇupurâṇa, traduit par Wilson, p. 411 sq. de la première édition) du résultat, que nous a fait obtenir l'analyse de l'histoire de Na-

---

moment où l'aube va percer les ténèbres de la nuit ईषत्प्रभिन्ने ऽरुणिरश्मिजालैर्नैशेऽन्धकारे. Rappelons aussi que, du moins dans l'antiquité, le lever d'Agastya avait lieu à la fin de la saison des pluies et qu'il annonçait l'automne; or, la saison des pluies est l'époque de la guerre d'Indra et de Vṛtra.

1) D'après une autre source ils étaient *cinq cents*; Vishṇup. p. 511. „Cinq cents" chez les Hindous, comme *sexcenti* en Latin, est souvent employé pour une multitude indéfinie. Nous avons vu ci-dessus, que Nahusha était orné de cinq cents lumières.

husha, il est clair, que les Râjeyâs ne sont nuls autres que les astres qui règnent pendant l'absence du ciel bleu du jour et qui peuvent être représentés comme l'ayant détrôné. Dans Raji, le frère de Nahusha, qui vainc les démons et est considéré par Indra comme son père, je reconnais le temps du crépuscule [1]).

III.

Reprenons l'histoire de Nahusha, qui n'est pas encore terminée après sa chute du ciel. Agastya lui avait prédit, que sa punition ne serait pas éternelle, et qu'il regagnerait le ciel après de longues années par suite d'une rencontre qu'il aurait avec un de ses descendants, Yudhishṭhira le juste. Le Mahâbhârata a pris soin de nous donner aussi les détails de cette délivrance, formant une épisode assez remarquable sous plusieurs égards. *Vanaparva* sarga 179—181; Muir, I. p. 308 et 133.

Les fils de Pâṇḍu touchaient à la douzième année de leur exil. Ils habitaient au Nord et avaient quitté depuis peu la demeure de Kubera et celui de Vṛshaparvan. C'est alors qu'il arriva que le vaillant Bhîmasena, intrépide chasseur, en parcourant les bois et en tuant un grand nombre de lions et

---

1) L'histoire de l'usurpation des Râjeyâs ne semble pas se trouver dans le Mahâbhârata; du moins je n'en trouve pas de trace. Cependant elle peut très bien être d'ancienne date, et on serait tenté de croire que déjà le Rigveda y fait allusion. Au sixième maṇḍala de la Riksanhita on trouve ce demi-vers (6, 26, 6) *tvaṃ rajiṃ piṭhînase daçasyan shashṭiṃ sahasrâ çacyâ sacâhan*. Hors du mot *viṭhînase*, un ἅπ. λεγόμενον, qui peut être ou un datif — c'est ainsi que Sâyana l'accepte — ou un locatif, et dont la signification est inconnue, le reste s'explique aisément, si l'on y reconnaît une antithèse entre le premier pâda et le second: „tout en honorant Raji [o Indra], tu as tué les soixante mille avec Çacî". Soixante mille est un nombre, qui dans la mythologie hindoue désigne une grande multitude. C'est ainsi que le célèbre roi Sagara a 60.000 fils, qui percent la terre dans toutes les directions (Râm. I, s. 42). Les vâlakhilyâs sont aussi au nombre de 60.000 (Bhâg. Pur. 4, 1, 39; 5, 4, 27).

d'éléphants, rencontre un serpent énorme qui aussitôt l'enveloppe de ses anneaux, lui ôtant et la force et la connaissance. Lorsque le monstre voit, que le prince ne peut lui échapper, il relâche un peu ses enlacements et le laisse revenir à soi. Bhîma s'étonne, qu'un homme comme lui, qui possédait la force de plusieurs milliers de serpents et de *nâgâs*, a succombé sans coup férir à l'attaque d'un seul, et il fait part de son étonnement à son vainqueur. Le serpent se fait connaître alors pour un de ses ancêtres, Nahusha. „J'ai reçu, lui dit-il, ce don du créateur que quiconque m'approche, quelque puissant qu'il soit, tombe à l'instant sous mon pouvoir, et il n'y a rien au monde qui te puisse délivrer." C'est en vain que Bhîma tâche de le fléchir.

Sur ces entrefaites survient Yudhishṭhira, le frère aîné de Bhîma. De mauvais présages l'avaient inquiété; et comme il n'apercevait pas Bhîma, son frère, et comme il apprit qu'il était allé à la chasse de bonne heure, l'idée lui était venue, qu'il lui serait arrivé quelque malheur. C'est pour cette raison, qu'il l'avait cherché dans la forêt et alors il le trouva en suivant les traces des bêtes féroces que Bhîma avait tuées ou mises en fuite. Combattre le serpent c'eût été la mort de Bhîma, fortement serré dans les anneaux du monstre. C'est donc par la douceur qu'il essaie d'obtenir sa délivrance. „Rends-moi mon frère, je suis le roi Yudhishṭhira. Ce n'est pas que je te veuille priver de ton repas; permets-moi seulement de te donner quelque autre animal à sa place." Nahusha refuse: „tout animal qui a atteint la sphère de mon pouvoir, est ma proie. *Ce don m'a été accordé, que tout animal qui m'approcherait au sixième temps, serait à moi.* A présent j'ai attrapé ton frère et je ne veux d'autre nourriture. Néanmoins si tu peux répondre aux questions que je vais te poser, Bhîma sera libre; sinon, toi aussi, tu seras à moi demain à la même heure, car toi aussi, tu as atteint la sphère de mon pouvoir." Il va sans dire que Yudhishṭhira

donne des réponses satisfaisantes aux diverses questions que le serpent lui a faites et il obtient ainsi non seulement la délivrance de son frère, mais aussi celle de Nahusha lui-même. Car il lui avait été prédit par Agastya, qu'il regagnerait le ciel après bien des années [1]), quand il aurait rencontré son descendant Yudhishṭhira et aurait obtenu de lui de justes réponses à des questions qu'il lui aurait posées. Maintenant, cette condition remplie, Nahusha perdit sa figure de bête rampante, prit une forme divine et monta au ciel.

Il faut remarquer que cette métamorphose paraît avoir eu lieu le soir. Nous avons vu que c'était au sixième temps (*shashṭhe kâle*) que Bhîma fut attaqué par le serpent. En prenant ces mots dans leur sens rituel, ils signifient l'heure du repas du troisième soir, car „faire son repas *shashṭhe kâle*" veut dire „s'abstenir de nourriture cinq fois et ne faire que le sixième repas," et comme les Hindous comptent deux repas par jour, le matin et le soir, le terme s'applique à un jeûne, où l'on se condamne à ne manger que le soir de tous les trois jours [2]). Mais il est évident que notre récit fait en outre allusion à quelque autre chose. Je ne veux pas insister sur ce que le serpent dit à Yudhishṭhira „*demain* tu seras ma proie," car on n'est pas obligé de prendre ces mots dans leur sens étroit et littéral. Rappelons plutôt, que ce même Nahusha du temps où il règnait encore comme souverain des dieux avait une puissance de nature pareille, celle d'ôter la lumière à tout être venu à la portée de son regard; serpent, il ôte la vie à toute

---

1) Dix milliers d'années au juste (Mhbh. 5. 17, 17). Il faut observer, que sa domination comme roi du ciel embrasse aussi un temps de longue durée, — mille ans selon le Bhâg. Pur. 6, 13, 15.

स त्वावसत्पुष्करनालतन्तूनलब्धभोगो यदिहाग्निदूतः
वर्षाणि साहस्रमलक्षितोऽन्तः संचिन्तयन्ब्रह्मवधाद्विमोक्षम् ॥
तावन्निनाकं नहुषः प्रशास

2) Voir Manu 11, 200 षष्ठान्नकालता, expliqué par Kullûka ह्यहमश्नता तृतीये ऽह्नि सायं भोजनम्.

créature qui l'approche. Aussi ce n'est pas un serpent ordinaire, c'est un de ces *nâgâs*, êtres mystérieux de la mythologie que les Hindous s'imaginent de préférence comme ayant la figure dun serpent, mais qui peuvent aussi se présenter comme hommes ou sous toute autre forme. Et Nahusha n'est pas seulement nâga, mais chef de nâgâs *nâgarâja*, comme Vâsuki l'est et Taxaka et Çesha et Elâpatra [1]). Ces nâgâs habitent sous la terre ou sous les mers. Ils appartiennent sans doute aux *di inferi.* Comme dans la mythologie grecque le héros solaire descend quelquefois dans l'enfer, la mythologie hindoue offre des exèmples de descentes dans le royaume des nâgâs et leur ville Bhogavatî. Il n'est donc pas étonnant, que Nahusha soit placé quelque part dans la salle de Yama, roi des Morts, et est compté parmi ses serviteurs [2]). M. de Gubernatis a déjà observé dans sa *Mythologie Zoölogique* [3]) que „Taxaka, ce célèbre roi des nâgâs est une forme de Yamâ, le roi des morts." Les Buddhistes connaissent un roi des nâgâs qui s'appelle Kâla [4]), qui est le même que Yama, trônant chez les mânes [5]). On connaît aussi le rôle des serpents dans les antiques croyances au sujet des ancêtres que l'opinion populaire de l'antiquité se figurait comme sortant parfois de leurs tombeaux, sous la forme de ces animaux mystérieux aux yeux brillants, et qui semblent appartenir à un autre monde que le nôtre; idée qui a persisté dans l'Inde jusqu'à

---

1) Nahusha est cité parmi les nâgarâjâs au premier parva du Mahâbhârata, dans le Vâyupurâṇa (voir Wilson, Vishṇupurâna, 1e éd. p. 149, note 16), dans le Harivaṃça vs. 227 sqq. Le commentaire d'Ujjvaladatta sur l'Uṇâdisûtra cite un dictionnaire (*Vikramâdityakoça*), qui le nomme même en premier lieu parmi les nâgarâjâs: नहुषः खरूरोमा च शेषवासुकितक्षकाः (Un. 4, 75 comm.).

2) Voir Mhbhta, 2. 8, 8.

3) II, 647 de la traduction allemande, que je cite, faute d'avoir accès à l'original.

4) Kern „Geschiedenis van het Buddhisme in Indië" 2, 299 fait mention d'une légende, dans laquelle figure Kâla (le temps), le grand roi des nâgâs, dont la vie s'étend sur un éon, et qui a vu les quatre buddhas.

5) Autre part le même Kâla est nommé aussi dans la tradition buddhiste „le roi de l'enfer." Voir Kern, *ibidem*, 1, 64.

ce jour. Si nous prenons en considération et comparons entre eux ces différents faits, je crois que nous pouvons expliquer de la manière la plus simple le serpent qui attaque Bhîma. Ce nâga qui dévore tout être qui l'approche, et qui ne veut rien lâcher, qui, en outre, exerce cette puissance par le don du Créateur, est la personnification de ce terme fatal et inévitable pour tout ce qui existe, „vers lequel tous se dirigent et que chacun atteindra à son tour, c'est à dire la fin de sa carrière [1]). Bref, dans le *serpent* Nahusha je reconnais la porte de la mort et des ténèbres éternelles, de même que le *roi* Nahusha s'est révélé comme le souverain qui règne au ciel pendant le temps des ténèbres nocturnes. On comprend aisément, que ces deux personnages peuvent être considérés comme étant le même, celui qui la nuit trône au ciel en souverain et qui donne le sommeil aux hommes, et celui qui au temps donné les enveloppera de la nuit éternelle. En d'autres termes: L'ombre qui a envahi le ciel à l'époque où la lumière du jour et le ciel bleu sont partis, est chassée le matin et réléguée à la frontière du monde visible qu'elle enveloppe de tout son corps sous une forme circulaire. C'est ce qui en langue mythologique est exprimé par la transformation du roi Nahusha en serpent, dont la forme concrète ne peut être guère autre chose, que le cercle de l'horizon, frontière entre les cieux et les terres, entre la région de la lumière et celle de l'obscurité, entre les *di superi* et les *di inferi*, entre la vie et la mort. C'est de cette fron-

---

1) La justesse de cette explication se présente d'encore plus, si l'on compare à cette aventure de Bhîma et de Yudhishthira avec le serpent une rencontre semblable que tous les frères ont avec un *yaxa*, qui après avoir ôté la vie à tous les autres se fait bientôt connaître à Yudhshthira comme Dharma, son père; or Dharma, comme on sait, n'est autre que Yama. Cette rencontre est racontée dans le Mahâbhârata III, sarga 312—315.

Le *shashṭhaḥ kâlaḥ*, c'est clair, doit donc coincider avec le temps où les mortels vont quitter ce monde. Il m'est pourtant impossible à présent de donner une explication satisfaisante, comment il est fait, que ce terme fatal de la mort ait reçu le nom de „sixième temps."

tière que viennent les diverses manifestations des pouvoirs ténébreux et infernaux, soit qu'elles se présentent comme des nuages qui obscurcissent ou assombrissent la lumière du jour.[1]), soit comme la Nuit qui chaque soir fait son entrée au ciel; c'est cette frontière que les luminaires de la voûte céleste atteignent tous, hormis ces quelque étoiles qui, comme les *saptarshi*, en sont exemptes, prototype et modèle de l'ascéte sur terre qui aspire à la délivrance. C'est une conception pareille qui aime à se représenter la terre comme entourée, ou l'univers comme supporté par un grand serpent, conception qu'on trouve dans l'Inde et dans la mythologie Scandinave. Elle n'a rien qui puisse surprendre. On n'a eu qu'à généraliser ce qu'on voyait de ses yeux, le ciel luisant et la terre éclairée, ceints tous les deux par le sombre horizon en forme circulaire. Le même raisonnement s'applique aux autres images, sous lesquelles la phantaisie mythologique se plait à se figurer cette ligne obscure et mystérieuse, qui nous entoure de tous côtés. Si les Grecs et d'autres peuples s'imaginaient notre terre comme un disc flottant sur les eaux de l'Océan, ils ont tiré cette figure de ce que nous pouvons embrasser de nos yeux; Okeanos qui borde notre terre, est aussi la vaste région où le soleil, la lune et les étoiles vont se coucher et d'où ils reviennent. De même *l'udayagiri* et *l'astamayagiri* de l'Inde sont des images évidemment empruntées aux nuages près de l'horizon qui tiennent enveloppés ou cachés les luminaires qui s'y trouvent. Dans plusieurs de ces images il est encore possible de découvrir sous les formes constantes de la mythologie conventionelle ces symboles à formes indécises et vagues, comme

---

1) Vishnu dormant est représenté d'ordinaire comme étant couché sur la surface du corps du nâga Çesha, qui le couvre de ses têtes comme d'un dais. De même Buddha fut protégé contre la pluie par Mucalinda, roi des nâgâs, qui l'entourait sept fois de ses anneaux.

elles étaient au commencement [1]). Le mot *nâga* lui-même semble avoir retenu quelque chose de la nature singulière et mysterieuse des êtres, qu'il a désignés; en Sanskrit il est un nom et de l'éléphant et du serpent, et dans les langues germaniques il est curieux de voir, quelles différentes bêtes ne sont pas nommées par *snâka* ou *snêka*, son équivalent formal [2]). Cependant ce ne sont pas les *snâka* ou *snêka*, qui dans les croyances populaires occupent la place des *nâgas* Indiens; ce sont plutôt, comme l'a démontré M. KERN, ces êtres tantôt malins et cruels, tantôt bienfaisants, qui habitent sous les eaux et sont connus sous le nom de *nikkers* (holl.), *nixen* (allem.). Voir GRIMM D. Myth. p. 456—465. Le *r* de ce mot *nikker* ags. *nicor*, plur. *niceras* (Beovulf 422; 575; 846) est issu d'un *s*, conservé dans le vieux haut-allemand *nichus*, gén. *nichuses*, dont le moderne *nix*, fém. *nixe* est une contraction [3]).

---

1) Dans la Théogonie d'Hésiode la vraie nature d'Okeanos, par exemple, est encore comprise; l'image des vers 790—792 fait plutôt penser à un serpent qu'à un océan. Atlas, autre personnification de la frontière de l'horizon (cp. Odyssée 1, 52) qui dans la mythologie conventionelle porte la figure d'un géant ou d'une montagne, offre cependant des traits, qui appartiennent à l'Océan, voir Preller, *Griechische Mythologie* I³, p. 460 sqq.

2) Les différentes formes de ce mot signifient le serpent, ou la couleuvre, mais aussi le scorpion, la tortoise, une sorte de cousins, le limaçon. Je vois, qu' Adalb. Kuhn en a traité l'étymologie dans la *Zeitschr.* IX, 233.

3) Nous serait-il permis de rapprocher ce mot *nichus*, ags. *nicor* de *nahusha*? Je sais bien, qu'il y a des obstacles à ce rapprochement, car le *k* saxon, *ch* haut-allemand, réflètent une média non-aspirée, tandis que *nahusha*, dont il existe un équivalent *naghusha* (par exemple Ragh. 13, 36 भूमेर्दमात्रेण पदान्मघोनः प्रश्रंशयां यो नघुषं चकार्) contient la média avec aspiration. Mais d'autre part il y a une si grande conformité, 1. dans la nature, les attributs et les qualités de ces êtres, dont Nahusha est un des représentants, et des *nikkers* germaniques, 2. dans les deux racines, où l'*s* est pareillement radical, qu'on est vraiment tenté de croire à leur parenté. La chose se simplifierait beaucoup, s'il y avait quelque raison pour voir dans *nâga* et *nahus* deux rejetons d'origine commune, en supposant que leur racine ait été une de celles à forme double, tantôt sans aspiration, tantôt avec. Toutefois il n'est guère plus hasardé de rapprocher les mots *nicor* et *nahus* que les mots *Κένταυρος* et *gandharva*, dont cependant la plupart des savants a adopté l'affinité, quoiqu'ils offrent non seulement des difficultés formales, mais aussi dans les fonctions des êtres comparés.

La vraie demeure de Nahusha est donc dans l'horizon. Il la quitte à l'époque où la lumière s'est éloignée. C'est alors qu'il prend possession du ciel pour y règner en maître, jusqu'à ce que les avant-coureurs de la lumière, l'étoile du matin et l'aurore le chassent et le refoulent au lieu dont il est sorti. Mais sa punition n'est pas éternelle et ne peut pas l'être. Il faut absolument qu'il regagne le ciel et recouvre sa forme divine, car après la fuite d'Indra, causée par le meurtre de Vṛtra, c'est lui qui doit être installé comme roi du ciel. Si la guerre d'Indra et de Vṛtra est un combat dans la nature, se renouvelant sans cesse, la fuite d'Indra et l'élévation de Nahusha, qui ont lieu comme conséquence de cette guerre, sont nécessairement aussi des événements, appartenant à l'ordre physique, et qui reviennent à des époques régulières.

IV.

L'explication que j'ai donnée du mythe de Nahusha, se base exclusivement sur ce que nous apprennent les récits épiques et purâṇiques. Mais il ne faut pas négliger pour cela l'information que nous pourrions tirer de la littérature védique. Sans doute, les épopées et les purâṇas sont la source principale et la plus importante pour connaître les légendes de l'Inde antique, car ce sont ces écrits, qui prétendent être des encyclopédies de mythologie. La littérature védique n'a pas cette prétention et ne saurait l'avoir. Des deux éléments différents qui la composent, dans l'un nous ne trouvons que des recueils de prières et de formules sacerdotales, qui fort souvent font allusion à des mythes, mais qui ne cesseraient de suffire aux besoins qui les ont créées, quand même elles ne contiendraient aucun souvenir de la sorte; d'ailleurs n'oublions pas, que ces recueils ou sanhitâs sont loins d'être complets. Le deuxième élément est formé des brâhmaṇas et upanishads, avec leurs commentaires etc., traités de liturgie

et de théosophie qui en partie et jusqu'à un certain point sont justement le contraire de la littérature purâṇique; s'ils rapportent quelque antique légende, ils ne le font que quand ils en ont besoin pour expliquer une cérémonie, appuyer une étymologie, dévoiler un mystère. Ce serait donc manquer de jugement que de se dire: telle légende hindoue est postérieure à l'époque védique, *parce que* les védas n'en parlent pas [1]). Si la personne de Nâhusha ou le mot *nahusha* étaient absents dans le Véda, cette seule absence ne prouverait rien contre l'évidence interne de la haute antiquité du mythe, quoique nous ne le connaissions que par des récits conservés dans la littérature mythologique composée à des dates postérieures à celle, qui a vu naître les brâhmaṇas, et à plus forte raison à l'époque où les ṛshis ont créés leurs mantras. Voilà ce que je voulais poser comme point de départ avant d'examiner le témoignage du Véda au sujet de notre héros.

Ce témoignage, heureusement, ne nous fait pas défaut. Bien que les brâhmaṇas et les upanishads, pour autant que je sache, ne nomment pas Nahusha [2]), la Riksaṇhitâ nous a conservé de précieux renseignements. Il y a plusieurs passages dans ce recueil de prières, qui contiennent les mots *nahus*, *nahusha*, *nâhusha*, *nahushya*. Voici donc la question qui se posait à moi: ces passages védiques appuient-ils les résultats, obtenus par la dissection des récits épiques, ou sont-ils en désaccord

---

1) Pense-t-on vraîment savoir, que les poètes et les anciens sages de l'Inde et de la Grèce n'aient connu rien de plus que ce qu'ils ont exprimé dans leurs œuvres, ou plutôt dans celles de leurs œuvres qui sont parvenues jusqu'à nous? Que les légendes, dont la mémoire n'est pas contenue dans les Védas ou dans les poèmes homériques, chef-d'œuvre d'art accompli et qui *choisit* ses sujets et ses personnages, n'aient pas existé à l'époque, où cette poésie se faisait? Cette méthode de ne juger l'antiquité des croyances que d'après l'âge des sources, qui les mentionnent, est très commode, sans doute, mais, n'en déplaise à ceux qui la défendent, elle ne montre pas beaucoup de bon sens.

2) Le dictionnaire de Pétersbourg m'apprend, que le Maitrâyaṇî Upanishad nomme Naghusha. Comme je n'ai pas d'accès au second volume des *Indische Studien*, où on peut lire cet endroit à la p. 395, je n'en peux rien dire de plus.

avec? J'ai donc recueilli et regardé de près ces vingt endroits, où se trouve l'une ou l'autre des formes susdites. Le résultat est que la plupart sont d'une interprétation fort douteuse et incertaine. Il y a maint vers dans les hymnes védiques où presque chaque mot offre des difficultés et des incertitudes à l'intelligence, et malheureusement ceux qui nous regardent à présent, doivent être classés, presque tous, sous cette rubrique. Aussi il n'y a pas de raison de s'étonner qu'il y en a eu presque autant d'interprétations que d'interprètes, depuis Sâyaṇa jusqu'à M. Ludwig, aussi, que ces significations, en étant possibles en tel endroit, se heurtent au sens de tel autre passage. C'est pour cela que je rejette et *nahus* ou *nahusha* = „homme" ou „voisin" ou „peuple voisin", comme le veut M. Roth dans le *Wörterbuch* et d'après lui M. Grassmann, et l'équivalent „descendance, famille", comme l'a déclaré le *Wörterbuch in kürzerer Fassung*, et l'interprétation de M. Ludwig, qui y voit partout le nom propre d'un peuple „Nahus"; quant à Sâyaṇa, il produit différentes explications selon la nature des passages, qu'il lui faut commenter, quelquefois il nous régale de deux à la fois, entre lesquelles nous pouvons choisir. La seule glose qui puisse être adoptée de coup sûr, est celle qui se trouve dans les listes des Nirghaṇṭu (2, 3), le pluriel *nahushaḥ* ou *nahushâḥ* y est un des vingt-cinq synonymes de *manushya*. En effet, nous avons vu ci-dessus (p. 86) que le roi Nahusha est un *mânava* ou *mânusha*.

Heureusement, il y a quelques passages qui nous permettent d'y voir un peu plus clair. 1. Dans le huitième sûkṭa du huitième maṇḍala les Açvins sont invoqués à venir auprès du sacrificateur, soit de l'atmosphère, soit du ciel, soit du *nahus* (vs. 3 â yâtaṃ nahushas pari ântarixat suvṛktibhiḥ pibâtho açvinâ madhu..... vs. 4 â no yâtaṃ divas pari ântarixâd adhapriyâ); à quoi peut-on penser ici plutôt qu'à quelque région, qui soit indiquée par *nahus*, comme l'atmosphère l'est par *antarixa* et la région de la lumière par *dyu?*

De l'analyse du mythe donné ci-dessus, il nous est permis de supposer que *nahus* est ou l'horizon ou la région de l'obscurité. — 2. Quand Indra dans le quarante-neuvième sûkta du livre dixième dit *ahaṃ saptahâ nahusho nahushṭaraḥ* „je suis sept fois plus *nahus* que *nahus* lui même", il est évident que l'auteur de ce pâda a su ce que c'était que *nahus*, et d'après tout ce qui précède nous avons le droit d'énoncer l'hypothèse que *nahus* y signifie „ténèbres, obscurité." Alors ces paroles d'Indra signifient: moi, le ciel couvert de sombres nuages, je suis sept fois plus *nahus* que l'obscurité. — 3. Rgv. 6, 26, 7 Indra lui-même semble porter l'épithète de *nahus* [1]), ce qui n'est guère invraisembable, quand on songe à la nécessité que ce mot de *nahus* doit avoir été d'abord adjectif [2]) avant de devenir nom propre; or le passage précédent nous apprend, que cet épithète peut s'appliquer à Indra aussi bien qu'à celui qui pendant une époque fixe tient la place d'Indra. — 4. Rgv. 10, 92, 12 invoque deux couples de divinités *Sûryâmâsâ* et *Çamînahushî*. Aussi sûrs que nous sommes que le couple premier est composé du soleil et de la lune, aussi est-il douteux, quelles divinités sont désignées par les deux neutres *çam* et *nahus*. Ici se pose de nouveau l'hypothèse: serait-il permis de voir dans *nahus* le domaine de l'obscurité et des nuages, dans *çam* celui

---

1) Dans le Mahâbhârata il n'y a pas toujours antagonisme entre l'Indra et le Nahusha de la légende. Nahusha a aussi son rôle comme personnage secondaire, soit parmi les nâgâs, soit à la suite du roi du ciel, comme Mhbh. 4, 56, 9; le Harivaṃça (11544 sqq.) le nomme parmi les Marutvantas ou Marutas.

2) On rapporte le mot germanique *snaka*, *sneka* à un verbe, dont la forme anglo-saxonne de l'infin. est *snican*, angl. moy. *sniken*, qui signifie „ramper". Or „rampeur" est un nom vague, qui s'appliquerait fort bien à toute sorte de phénomènes autant atmosphériques que célestes, qui parcourent le ciel dans un temps assez long pour se représenter leurs mouvements comme des rampements, et au ciel lui-même, en tant qu'il se meut aussi. Car, comme dit Lucrèce (4, 1186):

per caelum volvi . . . . lux et luna videtur
luna, dies et nox et noctis signa serena.

de la lumière et du jour; l'antithèse rhétorique de *sûryâ-mâsâ* à *çamî-nahushî* appuie cette solution [1]).

Voilà le peu de certitude, ou pour mieux dire, de vraisemblable, que j'ai pu tirer des vingt endroits qui contiennent

---

1) Les formes qui se trouvent dans la Riksanhitâ, dérivent de quatre thèmes: 1. *nahus*, 2. *nahusha*, 3. *nâhusha*, 4. *nahushya* [les chiffres des endroits discutés dans le texte sont en italiques].

1. Le thème *nahus* est à reconnaître dans ces passages: 1, 122, 8 et 11 (endroit très-difficile à comprendre); *6, 26, 7* (où *indra* et *nahus* paraissent se rapporter au même individu); *8, 8, 2* (*nahus* nom d'une région); *10, 49, 8*; 10, 80, 6 *manusho nahusho vi jâtâḥ* [sc. *viçaḥ*], ici *nahus* est la souche, d'où sont sortis des individus, mais faut-il accepter *manushaḥ* comme l'attribut de *nahushaḥ*, ou comme un subst. coordonné, ou comme un cas régime (gén. ou abl.) qui détermine *nahushaḥ?*; — *10, 92, 12.*

2. Le thème *nahusha:* 1, 31, 11 *tuâm agne prathamam âyum âyave devâ akṛṇvan nahushasya viçpatim | iḷâm akṛṇvan manushasya çâsanîm pitur yat putro mamakasya jâyate*; par ce vers mystique nous apprenons du moins que le poète connaissait un individu nommé *nahusha*, soit de son nom propre soit appellatif et qu'Agni, en sa qualité d'*âyu* fut installé par les dieux chef de famille dans la maison de ce *nahusha*; — 5, 12, 6 *yas te agne namasâ yajñam îṭṭa ṛtam sa pâti arushashya vṛshṇaḥ | tasya xayaḥ pṛthur â sâdhur etu prasarsṛâṇasya nahushasya çeshaḥ*. Ici nous pouvons voir un peu plus clair. Ce vers, comme le sûkta, dont il fait part, loue celui qui vénère Agni et les rites, qui le regardent; et lui promet comme récompense qu'une demeure lui écherra large et pure, qui est le *çesha* ou „reste" du *prasarsṛâṇa nahusha*. Il n'est guère invraisemblable que ces derniers signifient les ténèbres ou nuages toujours en mouvement, représentés sous l'image d'un serpent rampant; le *çesho nahushasya* serait l'espace libre des ténèbres, en d'autres termes: le ciel pur. Il me semble que cette explication est plus probable, que celles de MM. Grassmann et Ludwig.

1 ou 2: passages où le thème peut-être aussi bien *nahus*, que *nahusha:* 1, 122, 10; 7, 6, 5 *sa nirudhyâ nahusho yahvo agnih*, etc; 8, 46, 27; 10, 99, 7. — Il faut observer que le sûkta 7, 6 est addressé à Agni, qui y est loué, parce qu'il a apporté la lumière de l'Occident vers l'Orient [c'est à dire dans la nuit]; si *nahushaḥ* est nominatif, ce mot serait épithète d'Agni, comme *nahus* d'Indra; cp. 6, 26, 7. — De 10, 99, 7 M. Muir a donné une traduction dans O. S. T., il accepte *nahushaḥ* comme gén. de *nahus*.

3. *nâhusha*. 10, 63, 1 comme nom patronymique de Yayâti; 7, 95, 2 Sarasvati donne du lait et du ghee à un nommé Nâhusha; — 1, 100, 16; 5, 73, 3; 6, 22, 10; 6, 46, 7; 8, 6, 24 il est adjectif: *nâhushîshu vixu; nâhushâ yugâ*; *nâhushâni vṛtrâ; nâhushîshu kṛshṭishu; nâhushîshu vixu*. Dans 6, 22, 10 Indra fait fuir les *vṛtrâ nâhushâni;* voilà un fait qui s'accorde fort bien avec *nahus* ou *nahusha* = nuages, ténèbres, ombre; 8, 6, 24 *açvyam pradîdayad nâhushîshu vixu*; une autre apparition lumineuse au milieu des „gens de nahus" est racontée 1, 100, 16.

4. *nahushya* adjectif 9, 88, 2 *viçvâ nahushyâ jâtâ;* 9, 91, 2 Indu = Soma coule par la pression, faite *nahushyebhiḥ*.

Le temps et l'espace me manquent pour traiter ces passages à fond.

le mot *nahus* ou un de ses dérivés. D'autres seront plus heureux, j'espère. En attendant, avouons qu'ici comme dans beaucoup d'autres cas, les mantras védiques ont plus besoin des lumières de la littérature post-védique, qu'ils n'en donnent à celle-ci. Ceci du moins est certain, qu'au temps où les mantras védiques se composèrent, les termes *nahus* et *nahusha* avaient un sens appellatif. Ce n'est que plus tard, quand ce mot eut cessé d'être employé comme tel, qu'il n'a subsisté que comme nom propre d'origine inconnue. Le phénomène physique s'est caché sous l'image, et du *nahus* védique se sont développés et le roi Nahusha et le serpent du même nom de l'épopée, dont les exploits nous ont été conservés, tandis que leur vraie nature ne se montre plus sur la surface. Cependant même dans les récits du Mahâbhârata l'origine physique du mythe n'est pas entièrement effacée. Dieu, le roi seul et universel du monde, qui est dans toutes les créatures, dont tous les éléments, tous les phénomènes ne sont que les différentes formes, qui crée, fait exister, éteint, Vishṇu Nârâyaṇa qui réunit en soi tout ce qui existe, porte aussi le surnom de Nahusha [1]).

1) A deux fois il porte cet épithète dans le Mhbhta: 12, 43, 13 et 13, 149, 47; l'un et l'autre se trouvent dans une de ces listes d'épithètes, par lesquels on pense vanter la grandeur de la divinité suprême.

APPENDICE

Mhbh. 12, 342, 41—53 (éd. Bombay).

तस्यां द्वैधीभूतायां ब्रह्मवध्यायां भयादिन्द्रो देवराज्यं पर्यत्यजदप्सु संभवां च शीतलां मानससरोगतां नलिनीं प्रतिपेदे तत्र चैश्वर्ययोगाद्‌ अणुमात्रो भूत्वा बिसग्रन्थिं प्रविवेश॥

अथ ब्रह्मवध्याभयप्रनष्टे त्रैलोक्यनाथे शचीपतौ जगदनीश्वरं बभूव। देवान्नजास्तमश्चाविवेश. मन्त्रा न प्रावर्तन्त महर्षीणां रक्षांसि प्रादुरभवन् ब्रह्म चोत्सादनं जगामानिन्द्राश्चाबला लोकाः सुप्रधृष्या बभूवुः॥

अथ देवा ऋषयश्चायुषः पुत्रं नहुषं नाम देवराज्ये ऽभिषिषिचुः। नहुषः पञ्चभिः शतैर्ज्योतिषां ललाटे ऽवलद्भिः सर्वतेजोहरैस्त्रिविष्टपं पालयां बभूव। अथ लोकाः प्रकृतिमापेदिरे स्वस्थाश्च हृष्टाश्च बभूवुः॥

अथोवाच नहुषः सर्वं मां शक्रोपभुक्तमुपस्थितमृते शचीमिति। स एवमुक्त्वा शचीसमीपमगमदुवाचैनां सुभगे ऽस्मिन्द्रो देवानां भजस्व मामिति। तं शची प्रत्युवाच प्रकृत्या त्वं धर्मवत्सलः सोमवंशोद्भवश्च नार्हसि परपत्नीधर्षणं कर्तुमिति॥

तामथोवाच नहुष ऐन्द्रं पदमध्यास्यते मया ऽस्मिन्द्रस्य राज्यरत्नहरो नात्राधर्मः कश्चित्त्वमिन्द्रोपभुक्तेति। सा तमुवाचास्ति मम किञ्चिद्व्रतमपर्यवसितं तस्यावभृथे त्वामुपगमिष्यामि कैश्चिद्देवाहोभिरिति। स शच्यैवमभिहितो जगाम॥

अथ शची दुःखशोकार्ता भर्तृदर्शनलालसा नहुषभय-

गृह्णीता बृहस्पतिमुपागच्छत्स च तामत्युद्विग्नां दृष्ट्वैव ध्यानं प्रविश्य भर्तृकार्यतत्परां ज्ञात्वा बृहस्पतिरुवाचानेनैव व्रतेन तपसा चान्विता देवीं वरदामुपश्रुतिमाकृय तदा सा ते इन्द्रं दर्शयिष्यतीति॥

साथ महानियमस्थिता देवीं वरदामुपश्रुतिं मन्त्रैराकृयति। सोपश्रुतिः शचीसमीपमगादुवाच चैनामियमस्मीति त्वयाकृतोपस्थिता किं ते प्रियं करवाणीति। तां मूर्ध्ना प्रणम्योवाच शची भगवत्यर्हसि मे भर्तारं दर्शयितुं त्वं सत्या ऋता चेति। सैनां मानसं सरोऽनयत्तत्रेन्द्रं बिसग्रन्थिगतमदर्शयत्॥

तामथ पत्नीं कृशां ग्लानां चेन्द्रो दृष्ट्वा चिन्तयां बभूव अहो मम दुःखमिदमुपगतं नष्टं हि मामियमन्विष्य यत्पत्न्यभ्यगमद् दुःखार्तेति। तामिन्द्र उवाच कथं वर्तयसीति। सा तमुवाच नहुषो मामाकृयति पत्नीं कर्तुं कालश्चास्य मया कृत इति। तामिन्द्र उवाच गच्छ नहुषस्त्वया वाच्योऽपूर्वेण मामृषियुक्तेन यानेन त्वमधिरूढ उद्वहस्वेति इन्द्रस्य महान्ति वाहनानि सन्ति मनःप्रियाण्यधिरूढानि मया त्वमन्येनोपयातुमर्हसीति। सैवमुक्ता हृष्टा जगामेन्द्रोपि बिसग्रन्थिमेवाविवेश भूयः॥

अथेन्द्राणीमभ्यागतां दृष्ट्वा तामुवाच नहुषः पूर्णः स काल इति। तं शच्यब्रवीच्छक्रेण यथोक्तं। स महर्षियुक्तं वाहनमधिरूढः शचीसमीपमुपागच्छत्॥

अथ मैत्रावरुणिः कुम्भयोनिरगस्त्य ऋषिवरो महर्षीन्धिक्कृक्रियमाणांस्तान्नहुषेणापश्यत् पद्भ्यां च तमस्पृशत्ततः स नहुषमब्रवीत्कार्यप्रवृत्त पाप पतस्व महीं सर्पो भव

यावद्भूमिर्गिरयश्च तिष्ठेयुस्तावदिति। स महर्षिवाक्यसमकालमेव तस्माच्चानाद्वापतत्॥

(1 अथानिन्द्रं पुनस्त्रैलोक्यमभवत्। ततो देवा ऋषयश्च भगवन्तं विष्णुं शरणमिन्द्रार्थे ऽभिजग्मुरूचुश्चैनं भगवन्निन्द्रं ब्रह्महत्याभिभूतं त्रातुमर्हसीति। ततः स वरदस्तानब्रवीद्-श्वमेधं यज्ञं वैष्णवं शक्रो ऽभियजतां ततः स्वस्थानं प्राप्स्यतीति। ततो देवा ऋषयश्चेन्द्रं नापश्यन्यदा तदा शचीमूचुर्गच्छ सुभगे इन्द्रमानयस्वेति। सा पुनस्तत्सरः समभ्यगच्छदिन्द्रश्च तस्मात्सरसः प्रत्युत्थाय बृहस्पतिमभिजगाम बृहस्पतिश्चाश्वमेधं महाक्रतुं शक्रायाहरत्। तत्र कृष्णसारङ्गं मेध्यमश्वमुत्सृज्य वाहनं तमेव कृष्णेन्द्रं मरुत्पतिं बृहस्पतिः स्वस्थानं प्रापयामास॥

(2 ततः स देवराड् देवैर्ऋषिभिः स्तूयमानस्त्रिविष्टपस्थो निष्कल्मषो बभूव ब्रह्मवध्यां चतुर्षु स्थानेषु वनिताग्निवनस्पतिगोषु व्यभजत्। एवमिन्द्रो ब्रह्मतेजः प्रभावोपबृंहितः शत्रुवधं कृत्वा स्वस्थानं प्रापितः

---

1) La traduction de cette partie voir ci-dessus à la page 95.

POMPEI, E LE NOVELLE INDIANE

DA

G. LIGNANA.

POMPEI, E LE NOVELLE INDIANE.

Dopo le osservazioni di A. Weber sulla relazione delle favole greche ed Indiane, e la maravigliosa opera di Benfey sul Pañc'atantra il problema intorno all' origine dell' apologo, e della sua diffusione è diventato uno dei più importanti nella storia letteraria. Si incominciò a derivare la maggior parte delle favole dei classici dall' India; a questa derivazione furono opposte difficoltà e dubbii dal Weber, e quasi parve, che non già le favole greche dall' India, ma le Indiane dalla Grecia fossero derivate. La questione si è allargata, e non solo le favole dei classici, ma ancora quelle contenute nelle varie letterature orientali ed occidentali furono comparate colle favole della letteratura Brahmanica, e Buddhistica dell' India, e dopo un sottile e mirabile lavoro di comparazione apparve evidente, che la maggior parte delle favole supponeva una sola e stessa origine Indiana, e per la trasformazione della coscienza religiosa dell' India avvenuta nel quinto secolo prima dell' era volgare per mezzo di Gautama un carattere specialmente buddhistico.

La soluzione di questo problema è senza dubbio uno dei risultati più importanti dello studio comparato delle lingue e letterature Indo-europee. Ma questa soluzione, sebbene pel suo principio, pel sùo metodo, e la copia dei fatti esaminati e comparati riposi sopra una solida base non si può dire ancora compiuta tanto per la possibilità di nuove dimostrazioni, ed applicazioni, quanto per nuovi punti di affinità e con-

nessione che possono diventare più manifesti e sicuri colla pubblicazione dei testi Pâlici di questo genere di letteratura. Non vi ha dubbio pure, che la esplorazione così felicemente iniziata dei monumenti figurati, ed epigrafici dell' India non mancherà di essere feconda anche per questo importante e singolare problema di storia letteraria.

Ed è appunto sopra alcuni monumenti figurati, i quali potrebbero avere connessione con questo problema ed offrirci nuovi mezzi di confronto e di riconferma, che io mi permetto di chiamare per un momento la attenzione dei miei dotti colleghi; la loro dottrina potrà dissipare o confermare una ipotesi, che mi si è presentata ovvia, e quasi inevitabile, appena mi fu dato di avere per mezzo della direzione archeologica del Ministero di istruzione pubblica una copia, se non di tutti, dei più importanti monumenti sopradetti.

Essi furono trovati nell' anno scorso nella ottava regione di Pompei. In Olanda la antichità si studia nelle terre allagate dalle acque, in Italia in quelle sepolte dalle combustioni dei Vulcani. Fumano ancora in questo momento le ruine di Casamicciola, ed inspirano un sentimento di pietà in tutta l'Europa. Gli Olandesi e gli Italiani debbono ricomporre, e rivendicare tutti i giorni una parte del loro territorio, gli uni dall' acqua e gli altri dal fuoco, e nelle ruine di queste forze distruggitrici raccolgono entrambi i popoli le traccie della loro storia.

In una casa adunque di Pompei furono trovate nell' anno scorso le seguenti pitture delle quali per non entrare nei minuti particolari della descrizione, presento all' assemblea alcune copie. Sono scene di un realismo più che Olandese; lo Steen, il Potter, e il Brouver non hanno forse mai permesso al loro umorismo pittorico di sconfinare a questo punto, e meriterebbero di essere sequestrate e bruciate, come ciò accadeva per certe pitture in Olanda, se già non fossero state sequestrate per più di otto secoli dalle lave e dalle ceneri del Vesuvio, e non avessero già avuta la loro prova del

fuoco. Sono paesaggi delle rive del Nilo, con case e tempietti Egizii, barche con prore animalesche, tende che nascondono misteri certamente non pudichi, cocodrilli e ippopotami, che ingoiano e vomitano pigmei, quindi una scena giudiziaria con soldati, spettatori, giudici, carnefici e una madre disumana, poi tigri, lioni, capriuoli, la famiglia scellerata ed innocente della decorazione, e dell' apologo antico.

Converrà prima di tutto fissare lo sguardo sopra una rappresentazione che più direttamente si collega col nostro problema. Sopra un *suggesto* davanti a una specie di tabernacolo munito di tenda seggono tre giudici, e dietro loro una fila di soldati; in cospetto ai giudici sta inginocchiata una donna in atto supplichevole, ed un poco indietro una tavola a tre piedi, e su di essa un bambino nudo, ed a lato un' uomo con un coltello in mano in atto di voler uccidere il bambino; un pò più lontana un' altra donna in atteggiamento indifferente; e in fondo uomini, e donne, e primi fra questi, due uomini che coi loro diversi atteggiamenti dimostrano un sentimento certamente diverso per la sentenza che sta per essere pronunciata. Si direbbe che l'uno desideri, e l'altro tema.

Appena scoperto questo dipinto la opinione generale e anche di persone di scarsa coltura fu, che vi si dovesse ravvisare rappresentato il cosi-detto giudizio di Salomone. Certamente il soggetto era degno di ben'altra rappresentazione, e basterà ricordare l'affresco di Raffaello nella stanza della Segnatura, tipo di ardimento e composizione artistica per essere subito persuasi, che la intenzione del pittore Pompeiano non può essere stata che quella della caricatura. L'arte classica, quando avesse voluto trattare seriamente l'argomento e imprimervi il suggello della sua bellezza ideale non mancava certo di precedenti ed analogie da imitare per una siffatta rappresentazione, se non negli stessi dipinti, certo nei vasi e nella plastica. L'uomo che nell' affresco di Raffaello sta per ispartire il fanciullo vivo in due è un nudo che ricorda l'arte

classica cioè il gladiatore del Museo di Napoli. A Pompei la caricatura, e la parodia è frequente, e il giudizio di Salomone è trattato allo stesso modo, che in un'altro dipinto la fuga da Troia di Enea il quale porta con se:

„*Ascanium*, *Anchisemque patrem*, *Teucrosque Penates.*"

Questa interpretazione popolare del dipinto Pompeiano che a me pure era sembrata ovvia, e come ho detto, quasi inevitabile, sebbene accolta da taluno fu dai più contradetta. Vi si volle invece vedere una rappresentazione della leggenda di Telefo, ed Oreste, o una delle solite scene del tribunale infernale. I tre giudici che stanno seduti sul *suggesto* dovrebbero essere Minosse, Eaco, e Radamante.

Non val la pena di confutare queste combinazioni; nel dipinto Pompeiano non è rappresentata una qualsivoglia generica scena della uccisione di un fanciullo, ma vi sono espresse tutte quelle particolari circostanze, che caratterizzano la leggenda del giudizio di Salomone. E di fatti tale è pure la opinione di Giambattista De Rossi. La difficoltà di questa interpretazione piuttosto che dai particolari della rappresentozione, i quali sono evidenti deriva dal giudizio che uno si fa delle possibili relazioni dei Cristiani e dei Giudei colla società Pompeiana, prima della eruzione dell' anno 79. Le iscrizioni della vasta *caupona* nella regione settima di Pompei già credute cristiane possono essere invece peggio che profane. I Giudei che aveano pianto *noctibus continuis* sul rogo di Cesare a Roma e che già si trovavano molto prima della distruzione di Gerusalemme in buon numero in Italia p. e. in Pozzuoli potevano pure essere a Pompei. Ma qual' era la loro condizione? Quale poteva essere la cognizione delle leggende giudaiche presso i Pompeiani? Prima che Flavio Giuseppe ne divulgasse la notizia presso i Romani poco o nulla se ne sapeva, ed è abbastanza improbabile che a Pompei prima del 79 si fosse divulgata la leggenda del giudizio di Salomone in guisa da diventare soggetto di rappresentazione

figurata, anzi di parodia, la quale presuppone una comunicazione sociale abbastanza viva e frequente fra Pompeiani e Giudei, e quindi la prevalenza di una opinione avversa al soggetto, che viene appunto messo in parodia.

Questa fu considerata da taluno come la maggiore difficoltà, che si oppone alla interpretazione popolare del dipinto Pompeiano; e per uscirne, riflettendo — che il dipinto è una caricatura, e quindi non può essere opera di un Cristiano, nè di un Giudeo, e che gli Alessandrini, i quali conoscevano da molto tempo la Bibbia dalla traduzione Greca, erano numerosi in Pompei, si è conchiuso che la leggenda del giudizio di Salomone sia stata appunto divulgata in Pompei per mezzo dell' Ellenismo alessandrino.

Questa conclusione non è improbabile, ma non è necessaria; e senza voler negare l'intervento della comunicazione alessandrina, questa comunicazione potrebbe pure essere stata indipendente da ogni connessione diretta o indiretta colla Bibbia. La leggenda del giudizio di Salomone può essere penetrata in Pompei per mezzo dell' Ellenismo alessandrino, ma questa leggenda non è solamente raccontata dalla Bibbia nel libro dei Re, bensi pure in varie versioni nell' India.

È raccontata pure nel Kangur traduzione Tibetana del Tripiṭaka, e il racconto pare a M. Müller, se non più antico, certo più umano di quello che è contenuto nel libro dei Re; é raccontata pure in pâlico nei Ǵataka, e cosi questo giudizio del Re sapiente, che distingue la vera dalla falsa madre raccontata la prima volta nell' India si è propagata e diffusa per mezzo del buddhismo presso molti popoli e fu comunicata, non sappiamo a quale epoca, agli Ebrei e con derisione e dispregio è stata rappretentata e dipinta in una casa Pompeiana.

Certamente il dire, che questa leggenda fu comunicata dell' India agli Ebrei può parere una affermazione temeraria. I documenti sui quali riposa la composizione del libro dei Re sono creduti da molti anteriori all esiglio, e in questo caso

risalirebbero, ad un epoca in cui non esisteva ancora il Buddhismo nell' India. Egli è vero che la leggenda del giudizio del Re sapiente potrebbe anche essere anteriore al Buddhismo, cioè essere una di quelle leggende che raccontate prima nella società Brahmanica fossero state poi accolte dal Buddhismo. Finora però non è stata trovata che io mi sappia in alcun libro brahmanico. Egli è pure vero, che fin dalle prime pagine della Bibbia si è voluta argomentare una conoscenza dell' India occidentale, ma le relative comparazioni etimologiche potrebbero essere anche tutt' altro che certe. Generalmente quando si fa menzione di una possibile comunicazione dell' India cogli Ebrei in tempi anteriori all' esiglio si citano i versetti 11, e 22 del cap. X del primo libro dei Re, dove si narra delle navigazioni dei Re Salomone ed Hiram nel paese di Ofir.

L'opinione che nell' Ofir della Bibbia si debba cercare l' *Âbhîra* dell' India occidentale è stata combattuta e contraddetta molte volte. Lo Sprenger mentre rivendica ai dialetti meridionali dell' Arabia il vocabolo *Ofir* (ofar, ohfar, oro rosso) cerca pure la determinazione geografica del sito nell' Arabia, ed esclude l'India; e gli stessi due versetti dai quali combinati assieme si argomentavano le antiche navigazioni dei Fenicii e degli Ebrei nell' India, furono isolati, ed applicati alla indicazione di due diversi siti geografici, cioè il verso undecimo ad Ofir, che si cerca e si pone nell' Arabia, e il verso 22 a Tartesso nella Spagna. Giova tuttavia notare, che anche ponendo Ofir altrove, che nell' India, ed ammettendo pure che il versetto 22 si riferisca solamente a Tartesso, le parole che indicano gli oggetti del commercio menzionato dal libro dei Re non cessano di essere sanscrite, e presuppongono quindi incontrastabilmente una comunicazione diretta o indiretta dell' India cogli Ebrei. Malgrado questo la leggenda della ricchezza potrebbe essere come quella della sapienza di Salomone molto discutibile. Se il figlio di Batseba fosse stato cosi ricco come si racconta nella Bibbia, e l'argento in Gerusalemme in quan-

tità come le pietre non si capisce, come per pagare i suoi debiti al Re Hiram, egli avesse poi avuto bisogno di cedergli venti città della Galilea. Conviene pure non dimenticare, che Edom si era ribellato, e che la via ad Esion-Geber non doveva essere facile nel primo periodo del regno di Salomone. Le navigazioni ad Ofir possono essere state non di questo, ma di altri tempi posteriori.

E di fatto lo studio critico del libro dei Re ha dimostrato come esso si componga di elementi e documenti di epoche diverse. Alcuni sono antichissimi, ed anteriori all' esiglio, ma altri possono essere benissimo posteriori ed altri poi sono evidentemente leggende di epoca tarda, se non sono interpolazioni accolte poi in seguito nell' ultima composizione. Questi risultati della critica Biblica, mentre dimostrano il carattere leggendario di alcuni capitoli del libro dei Re lasciano aperta la possibilità di una comunicazione fra l'India e gli Ebrei ad un periodo di tempo, che non si può fissare con precisione, ma certamente posteriore alla prima istituzione del Buddhismo.

La leggenda adunqae del giudizio di Salomone può benissimo essere entrata nella Bibbia per comunicazione Indiana; onde consegue, che se la rappresentazione figurata in Pompei non potesse spiegarsi altrimenti, che per una reminiscenza biblica comunicata da Alessandrini, o da Cristiani, o da Ebrei, il soggetto sarebbe sempre in ultima analisi di origine Indiana.

Ma l'origine biblica del dipinto Pompeiano, sebbene non improbalile come abbiamo detto, non è punto necessaria. La notizia dell' India presto i Greci sebbene per fonti secondarie, risale al padre della storia, ad Erodoto; per mezzo di Ctesia di Cnido questa notizia si fa più copiosa e diretta, e finalmente dopo la conquista di Alessandro ed i regni dei suoi successori si opera quella trasfusione di elementi orientali nella vita greca, che si chiama Ellenismo, e l'arte nell' India si trasforma con evidente connessione coi tipi e colle idee greche;

Seleuco diventa l'alleato di *C'andragupta* e Megastene raccoglie a *Pâtaliputra* quelle notizie Indiane, che conosciute poi da Strabone e da Arriano diventavano patrimonio comune di tutti gli scittori greci che ragionarono dell' India. Alla metà del terzo secolo prima dell'era volgare il nipote di C'andragupta fa pel Buddhismo ciò che Costantino ha poi fatto pel Cristianesimo, ordina concilii, edifica a centinaja tempii, e chiostri, costituisce la forma per cosidire legale della chiesa buddhistica, e sotto di lui incomminciano, se dobbiamo credere agli editti di Girnar, le missioni buddhistiche non solo nella penisola Indiana, nei paesi dei *C'hoda*, dei *Pândja*, dei *Kérala* fino a *Tâmraparṇi*, ma ancora in Siria sotto Antioco II (*aṃtijoko nama jonarag'a*), in Egitto sotto Tolomeo Philadelpho (*Turaṃaje naṁa*), in Cirene, e in Macedonia presso Antigono, Maga, ed Alessandro (*Aṁtikini nama*, *Maka nama*, *Alikasudaro nama*). Può essere che Asoka Pijadasi nei suoi editti abbia detto troppo, ma qualunque sia l'esagerazione, risulta fuori di ogni dubbio che a quest epoca la espansione del Buddhismo era massima, e che le leggende, e le idee buddhistiche potevano entrare a far parte dell'Ellenismo.

A quest' epoca, in cui secondo una notizia contenuta in una supposta lettera di Aristea, ripetuta poi da Flavio Giuseppe, e in seguito ancora esagerata da altri scrittori si sarebbe fatta la traduzione greca dei settanta, il che non è, la leggenda del giudizio di Salomone può essersi propagata ai Greci in Alessandria ed altrove. La molteplicità delle aggiunte, che furono notate dal cap. 3 al cap. 11 del primo libro dei Re potrebbero quasi far supporre che solamente a questa tarda epoca fosse pure giunta la notizia di questa leggenda agli Ebrei. Ma per ora non è il caso di entrare in questa supposizione.

L'argomento degli altri dipinti nella stessa casa Pompeiana dell' ottava regione potrebbe essere della medesima origine. La rappresentazione non è più cosi particolareggiata, e caratteristica come quella del giudizio di Salomone; non vi è

più unità, sono varie scene, varie parti, ma che probabilmente si raggruppano allo stesso concetto, e che ricordano per ciò che succede un ciclo di rappresentazioni dipinte nelle catacombe delle via Appio-Ardeatina. Nelle catacombe le rappresentazioni sono serie e pudiche, a Pompei sono ridicole e indecenti, nelle prime siamo nel regno degli uomini, o dei santi, se così si vuole, nelle seconde nel paese dei Pigmei, popolo favoloso della Tracia, la supposta patria di Esopo e di Fedro. La rassomiglianza in alcune parti di questi due gruppi di dipinti, fatti certamente con opposta intenzione, è confermata dalla identica interpretazione mitologica proposta dagli archeologi. Raoul-Rochette la cui interpretazione delle pitture nella Roma sotterranea potrebbe essere, ed è stata in una certa misura, ed in un certo senso restituita in questi giorni spiega le rappresentazioni del Profeta Jona col mito di Eracle; la stessa spiegazione fu proposta per gli analoghi di, pinti Pompeiani. Ma questa interpretazione degli archeologi non coglie certo nel segno; questi dipinti delle catacombe, e di Pompei non vanno posti in connessione col mito di Eracle. Il ciclo delle predette rappresentazioni nelle catacombe si riferisce alla storia di Jona, e quelle di Pompei non si riferiscono certamente al profeta Jona, ma a una leggenda analoga, che proviene dalla medesima origine.

Nelle catacombe si rappresenta il profeta Jona ingoiato e vomitato dalla balena, e nel dipinto pompeiano il pigmeo ingojato dal cocodrillo, e vomitato dall' ippo-potamo. L'uomo, che sta sulla barca ed assiste allo strano spettacolo si presenta collo stesso atteggiamento, e fa lo stesso gesto. Quando si eccettui la intenzione che è opposta, alcune parti dei due dipinti paiono copiate le une dalle altre. Ora che cos' è questa storia del profeta Jona? Io ho il più profondo rispetto pel valore simbolico che le fu attribuito; la tendenza universale che si esprime nel racconto si prestava mirabilmente a questa attribuzione simbolica; ma appunto la universalità della idea

cosi opposta a quella della teocrazia giudaica, e cosi affine all' idea fondamentale dell' etica buddhistica, la particolare circostanza favolosa del passaggio di una esistenza in un' altra che ricorda cosi direttamente l'idea Indiana delle trasformazioni, e i racconti buddhistici, mi ha sempre fatto pensare all' origine Indiana della storia di Jona. La scoperta del dipinto Pompeiano cosi rassomigliante ai dipinti delle catacombe mi ha confermato in questa opinione. Chiunque abbia esaminate e paragonate le diverse rappresentazoni che abbiamo nelle catacombe della storia di Jona si sarà facilmente persuaso dell' ottima osservazione di Victor Schultze nei suoi studii archeologici, che cioè la più antica di queste rappresentazioni, quella che ne forma il centro, e la unità, è il Jona che riposa sotto l'albero. E la osservazione vale non solo per le pitture, ma anche pei rilievi dei sarcofagi dove la composizione si rivolge sempre intorno a questa rappresentazione centrale. Nel cimiterio di Sta Lucina, che conserva la più antica rappresentazione di questo genere abbiamo solamente il Jona che riposa sotto l'albero. Il Jona adunque è come un Buddha, l'albero sotto cui riposa *qiqeion* che i due padri della Chiesa Agostino, e Gerolamo non sapevano, e non potevano certamente spiegare è il σύκυον, il fico, e il riposo del profeta è come il *nirvâṇa* dell' asceta di Kapila-vastu.

Se queste nostre considerazioni meritano di essere accolte sono come un' anello in quella catena di prove che dimostrano la connessione delle leggende e delle favole occidentali con quelle dell' India. Si dice, che Fedro per fuggire dalle persecuzioni di Tiberio, e Seiano fosse andato a Pompei; questa tradizione merita forse poca fede, ma dato il caso, probabilmente sarà entrato nell' ospizio ristorato da Sittio che avea per insegna l'elefante. — (Sittius restituit elepantu), e dei letti del triclinio uno sarà stato per Lui, e l'altro per l'autore dei dipinti che abbiamo descritti e spiegati.

The Hâthigumphâ and three other Inscriptions

IN THE

UDAYAGIRI CAVES NEAR CUTTACK

BY

BHAGWÂNILÂL INDRAJÎ.

No II.

No III.

No IV.

THE HÂTHIGUMPHÂ AND THREE OTHER INSCRIPTIONS

IN THE

UDAYAGIRI CAVES NEAR CUTTACK.

The Hâthigumphâ inscription is of great importance alike as regards the history and the language of East India in the time shortly subsequent to As'oka. It was first published by Mr. Stirling in 1830 from an incomplete copy made by Colonel Mackenzie [1]). Major Kittoe prepared an eyecopy of it in 1837, and from this copy Prinsep published a lithograph and translation. As the subject was then in its infancy, we need not wonder at the fact that this, the first translation, contains many inaccuracies. But it deserves note that Prinsep was unable to decipher the name of the king to whom the inscription refers, and that this capital defect has hitherto remained unremedied.

In 1877 General Cunningham gave a copy of the inscription in Vol. I of his Corpus Inscriptionum Indicarum, but this does not help us any more than Major Kittoe's copy. Subsequently Dr. Râjendralâl Mitra published a translation in his Antiquities of Orissa. Much was hoped from this translation; but so far was it from throwing any more light on the subject than Prinsep's previous effort that it brought the subject into greater confusion.

---

1) Asiatic Researches, XV. 2) Journal Bengal Asiatic Society, VI.

The copy appended to this paper is prepared from an eye copy taken by myself for the late Dr. Bhaû Dâji in 1866, and from a photograph of a plaster cast taken by Mr. Locke of the Calcutta School of Arts, kindly sent to me by General Cunningham.

The inscription takes its name from a cave called Hâthigumphâ on whose front it is engraved. From remains which can still be traced in its floor, it appears that the cave had at one time been destroyed whether by violence or neglect, and had afterwards been repaired and added to. The origin of the name by which it is commonly known, Hâthigumphâ, Elephant-cave, must remain obscure. It is possible that the rock in front of the cave, now much injured may have had a figure of an elephant carved upon it [1]).

The inscription is carved on the rock which is not perpendicular but bends in. The inscription itself is in seventeen lines occupying a space about eighty four feet square. The face of the rock does not appear to have been well smooth for the work, but the letters are large and deeply carved. Time and weather have wrought their ravages. The first six lines are well preserved; the last four partly so. The greater part of the intervening space has been much spoilt, portions of it being entirely weatherbeaten, while in other portions single letters, or groups of letters, can still be made out. The left corner of the inscription in especial has been greatly injured, and the initial letters of eight lines in that direction are entirely lost.

On either side of the inscription are four symbols or figures, two on the right side, and two on the left. (See Plate I).

1) The island of Elephants opposite Bombay took its name from a colossal figure of an elephant carved in stones the fragments of which are now in the Victoria Museum. P. P.

The first symbol is to the left of the first two lines of the inscription. The second symbol is on the same side, at the beginning of lines five and six. The third symbol is on the right of the inscription at the end of the first and second lines, and the fourth symbol is at the end of the seventeenth line, where the inscription terminates. The first, second and third of these symbols are often found in Western India cave inscriptions. The first symbol appears, for example, in inscription II at Junnar, I at Kârle and III at Bhâjâ [1]). It occurs in sculptured decorations carved over the doorway arches in some of the Udayagiri caves.

On the doorway of a cave at Junâgaḍ are carved a number of things of good omen, a cross or *svastika*, a mirror, *darpaṇa*, a pot, *kalas'a*, an hourglassshaped cane-seat, *bhadrâsana*, two small fish, a flower garland and a hook — and among these is noticed this symbol. It stands over figure 3 on the Sânchi gateway, *toraṇa*. Lastly, it is not uncommon in neck ornaments.

It is not not known what this symbol means, but it is noteworthy that it seems to have been held in veneration by the early Buddhists as distinguished from their later coreligionists in whose work at Elura, Ajanta, Nâsik and Kanheri it does not appear.

The second is the wellknown *svastika* symbol which is generally held to be equivalent to a prayer for success, and to resemble, in its use, the *svasti* which appears at the beginning of old Sanskrit inscriptions. This symbol is spread wide over the world, and the opinions of scholars vary as to its meaning, nothing satisfactory being as yet settled [2]). Whatever may be its origin, it is certain it has been used by

---

1) Archaelogical Survey of Western India, Separate Pamphlet X, pp. 23, 28, 42.

2) Numismatic Chronicle, New Series Vol. XX, p.p. 18—48; Indian Antiquary, vol. IX, pp. 65, 67, 135; Indian Antiquary, Vol. X, p. 199; Cunningham's Bhilsa Topes, 356 note.

men of different faiths, who may most reasonably be supposed to have different reasons for the common reverence in which they hold it. The earliest appearance in India of the symbol is in the Jaugada inscription of As'oka, where it is, we may note in passing, conjoined with the third of the four symbols we are now considering. It next appears in many Western India cave inscriptions, being placed sometimes at the beginning, sometimes at the end and sometimes in both places [1]). The symbol is also still regarded as auspicious by people of both the Brâhmanic and Jain faiths, and on marriages and other auspicious occasions it is drawn on clothes, pots, and fruit. In the first tonsure (*chaul*, or *muṇḍana*) of children the symbol is drawn with saffron or *kuṅkuma* on their shaven heads; and the first thing done on the *sumuhûrta*, the day fixed for marriage preparations, by the people of Gujarât and Cutch is to draw on the floor a red circle with the *svastika* symbol in it, called the *ghauṇrisvastika* [2]). On the spot smeared with cowdung on which the family god, *kuladevatâ*, is placed, this symbol is also drawn and called *sâthio*, a word derived from *satthio*, the Prâkṛit for Sanskrit *svastika*.

Modern Jainas also call the symbol *sâthio*. They regard it as the distinctive mark of Supârs'va — the seventh Tîrthaṃkara. It holds the first place among the eight chief auspicious marks of the Jainas. According to what Premachandraji, a learned yati of the *Kharatara Gachchha* told me, the Jainas believe it to be the figure of *Siddha*. The Jainas hold that according to a mans *Karma*, in any one life, a person is subject to one of four conditions in the next succeeding life; he either becomes a god or *deva*, or goes to hell (*naraka*),

1) At the beginning, in Junnar inscriptions 5, 6, 20, 32, 34; at the Kârle inscription 3 and Junnar inscriptions 22, 29 and 31, 33; beginning and end Kârle inscription 2 and Junnar inscriptions 28 and 30.

2) This word is derived from the Sanskrit *gomayaliptasvastika*, that is a *svastika* on ground smeared with cowdung.

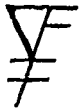
or is born among the lower animals or is born again a man. But a *siddha* is free from these states as *karma*, their source, is extinct with him, and attains to *nirvâṇa*. The *svastika* presents such a Siddha in the following way. The point or *bindu* in the centre from which the four paths branch out is *jîva* or life, and the four paths symbolise the four conditions of life. But as the *siddha* is free from all these, the end of each line is turned to show that the four states are closed for him. I do not mean to say that this is the origin of the symbol. But that is the account the Jainas give, and it is possible that the Buddhists, whose doctrine is mostly the same as that of the Jainas, took the *svastika* in the same light. In that case the symbol with them very probably takes the place of, or repeats, the word „siddham" often found at the beginning of Buddhist inscriptions. There is an instance, for example, in the Nâsik inscription N°. 10 of Ushavadâta, where the symbol is placed immediately after the word: a juxtaposition which goes far to support the Jain interpretation.

The third symbol is very plainly the same as the symbol ☧ found in the Jaugada inscription of As'oka. It resembles the Greek sign for Taurus. Like the first two symbols this symbol appears at the beginning and end of inscriptions and ornamentally designed in various fashions in sculptures. Nor does it appear from Buddhist sculptures to have been held by Buddhists in any less veneration than the other two. Among the Sânchi sculptures it is placed on an altar under the Bodhi tree and it is improbable that it should appear in this place were it not an object of worship. The symbol appears also in ornaments and on later Buddhist coins. On the Padaṇa hill near Kanheri this symbol appears with its name *nandipadam* among other symbols [1]), which shows that the Buddhists called it the „Bull-symbol." The Brâhmanic reli-

1) Journal Bombay Branch Royal Asiatic Society, XV, 320.

gion holds the bull sacred and if the same idea obtained among the Buddhists they may have held this symbol sacred on that account.

The fourth symbol looks like a monogram (y + t + e?) on an altar or platform. A similar design occurs in the beginning of an inscription in the Tiger cave at Udayagiri, the only difference between the two being that while in this the side strokes are on the left, in the Tiger cave symbol they are on the right. The Vaikuṇṭha cave at Udayagiri has a symbol which differs from this only in that there is no altar below, and that instead of the two side strokes on the same side (left) as here, it has one on each side. A Buddhist coin also has a symbol resembling this symbol [1]).



The character in which the inscription is written is later than the As'oka character and resembles the character of the Nânâghât inscription in Westeru India. The chief points of difference from the As'oka character are that while As'oka's *ka* (क) has the vertical and horizontal strokes equal in size (thus +), here the vertical stroke is longer than the horizontal stroke (thus †); *ga* (ग) originally angular (thus ∧) now becures arched (thus ∩); *gha* (घ), *pa* (प), *la* (ल) and *ha* (ह) originally with a rounded base now become flat (घ, प, ल, ह); *ma* (ष), and *va* व with a well rounded base now become triangular (व); the two base strokes of *ta* originally making an angle (त) now bend like an arch (त); *ikâra* strokes making an angle ि), no longer do so and go up higher ि. These are all points which prove that the character is later than As'oka.

The whole inscription is in prose. Its language is Prâkṛit, different from the Lâṭ-inscriptions of As'oka, but resembling the old Mahârâshṭra Prâkṛit of the Western India cave inscriptions.

1) Wilson's Ariana Antiqua, Plate XV, figure 82.

The inscription begins with a salutation to the *arhantas* and *siddhas*, and these words suggest to us the religious belief of the person who had the inscription engraved. It looks like a part of the chief formula of the Jainas, called *namokkâra*, or *nokâra*, which they constantly repeat, and which is generally found at the beginning of their *sûtras* [1]). The difference between the formula and this salutation is that the latter mentions *arhat* and *siddha* only, while the formula has three more, *âchârya*, *upâdhyâya* and *sâdhu*. Their omission in the inscription may be due to the fact that these three are not so important as the first two. It may be noted here in favour of this explanation of the invocation that inscription III in the Mâṇikapur cave at Udayagiri records that the cave was made for the „S'ramaṇas of Kalinga *Arahaṃtapasâdânaṃ*". This profession of faith in the Arhantas is an essentially Jaina characteristic; whereas nowhere in the caves do we find S'âkyabhikshu or any such distinctively Buddhist term.

The sculptures in the Udayagiri caves have nothing in them which might enable us to determine whether they are Jaina or Buddhist caves. There is not a single old image in the caves. The only objects of worship in sculptures are trees, and in the frieze of the Mâṇikapur cave what looks like a broken *stûpa* before which there are figures of men bowing the head in worship. There is, besides, on the top of the cave hill, the foundation of an old structural *stûpa* and holes are still to be seen which would appear to have served for a railing all round the *stûpa*. But this alone could not help us to decide the question, as the early Jaina worship

---

1) The formula is नमो अरिहंताणं। नमो सिद्धाणं। नमो आयरियाणं। नमो उवझायाणं। नमो लोए सव्वसाहूणं, that is, Salutation to the *arhantas*, salutation to the *siddhas*, salutation to the *âchâryas*, salutation to the *upâdhyâyas*, and salutation to all *sâdhus* of the world.

closely resembled Buddhism in many respects, among which the adoration paid to trees and *stûpas* are not the least marked; some *sûtras* have descriptions of Mahâvîra sitting under trees outside city limits, whereever he went. Like the Buddhas the Jain Tîrthaṃkaras have each of them a separate Bodhi tree. The Bodhi tree of Mahâvîra is the banyan and the sculptured Bodhi tree in the Jaya Vijaya cave at Udayagiri seems to have been intended for a banyan [1]). Even at the present day Jainas worship on the S'atruṃjaya hill, a *râyana* tree, (Mimusops kauki; Sanskrit *râjâtana* or *râjâdana*, Pâli *râjâyatana*) which is the Bodhidruma of Ṛishabhadeva, the first Tîrthaṃkara, and on Girnâr they worship the mango which is the Bodhitree of Neminâtha, the twenty second Tîrthaṃkara.

The worship of *stûpas* was also common among the early Jainas. An inscribed sculpture which I found in Mathurâ has a *stûpa* carved in the middle. It has a railing all round with a gateway and two belts of rail carved on the *stûpa* itself, one about its middle and another a little above it. On either side of the *stûpa* is a dancing woman and beyond the dancing woman a pillar. The right pillar has on it a lion and the left pillar the wheel of Religion or *dharmachakra*. Above are monks and the demigods called *Kinnaras* floating as it were towards the *stûpa*. The *Kinnaras* have feathered bodies and human faces; and the monks are naked like the Digambara Jainas.

In its appearance and shape this *stûpa* so much resembles Buddhist *stûpas* hitherto found, that it would certainly have been taken to be Buddhist, were it not for the inscription. The six line inscription between the two rail belts leaves no doubt that it is Jaina. The letters of the inscrip-

---

1) Dr. Rajendralâl's Antiquities of Orissa vol II, Pl. XIX, fig. 1.

tion appear to be of about 50 B. C.; the language is Prâkrit and the syntax not smooth.

Transcript.

(1) नमो अरहतो वधमानस दंदाये गणिका
(2) ये लेणशोभिकाये धितु शमणस निकाये
(3) नादाये गणिकाये वासये अरहतादेवकुले
(4) आयगसभाप्रपाशिलापठा प्रतिस्ठापितं निगमा
(5) ना अरहतायतने सह मातरे भगिनिये धितरे पुत्रेण
(6) सविन च परिजनेन अरहतपुजाये

Sanskrit.

(1) नमोर्हते वर्धमानाय दण्डाया गणिका
(2) या लयनशोभयित्र्या दुहितुः श्रमणस्य निकाये
(3) नांदाया गणिकाया वासाय अर्हतो देवकुले
(4) आर्यकसभा प्रपा शिलापट्टः प्रतिष्ठापितः नैगमा
(5) नां अर्हतायतने सह मात्रा भगिन्या दुहित्रा पुत्रेण
(6) सर्वेण च परिजनेन अर्हतपूजायै

Translation.

Salutation to the Arhant Vardhamâna. The courtezan Nandâ, daughter of the courtezan Daṇḍâ built in the Arhat temple [1]) of merchants for the residence of the assemblage of S'ramaṇas [2]) and for the worship of Arhant a small Arhat temple, seats for *âchâryas*, a reservoir and a slab of stone, with

1) The word in the text is *áyatana* which means extensive temple premises. The courtezan's temple must have been a small temple built in the premises of the large temple built by merchants.

2) The original has *nikâye*, but unless it be read *nikâyasa*, the inscription does not make good sense.

(the merit of the building to be enjoyed with) mother, sister, daughter, son and all relations.

The Arhant Vardhamâna is the twenty fourth Jaina Tîrthaṃkara, Mahâvîra. Like the Buddhists the early Jainas also worshipped the bone-relics of Tîrthaṃkaras. Their books generally mention that after death Tîrthaṃkaras are burnt by the gods who take away their bones to *svarga* for worship. The Jaina temples of the present day do not show any *stûpas* or worship of the bones of Tîrthaṃkaras, but there can be little doubt that the practice once existed, as so late as the thirteenth century the Jainas were worshipping al Mathurâ a large *stûpa* taking it to be the *stûpa* of the Tîrthaṃkara Supârs'va [1]). At the present day Jaina *sâdhus* of the Kharatara *gachchha* use for worship a five-toothed sandal goblet called *thâpanâ* and this is a copy of the jaws of the Tîrthaṃkaras. So the Jaina nuns or *sâdhvîs* use for worship as *thâpanâ* a kind of shell, *s'ankha*, which they take to be the knee bones of Mahâvîrasvâmî.

These facts prove that *stûpas* and tree worship were common among early Jainas. The Udayagiri caves have not a single image of Buddha, nor any other images which have been introduced into the Buddhist caves of Western India by the later Buddhists. On the contrary in some of the later caves Jaina images of Tîrthaṃkaras, Yakshas and Devîs have been carved and on the other part of the Udayagiri hill known as Khaṇḍagiri there are still temples of the Digambara Jainas. All these things show a greater connection with Jainism than with Buddhism [2]).

After the salutation to the Arhantas and Siddhas the inscription proceeds with a description of king Khâravela from his birth to his thirty eighth year. He is called a propagator

1) Jinaprabhasûri's Tîrthakalpa.

2) Cf. Gen. Cunningham, Archaelog. Survey, XIII, p. 84; and Corpus Inscriptionum Indicarum, p. 27.

of the Cheta or Chaitra royal dynasty, and as this attribute is only used to mean one belonging to the dynasty, it may fairly be inferred that king Khâravela belonged to the Chaitra royal dynasty. The other attributes of the king are *vera*, *mahârâja* and *mahâmeghavâhana* and *Kalingâdhipati*. What *vera* means cannot be satisfactorily made out, but I think it stands for *vîra*. *Mahârâja* appears to have been used simply to show his greatness. *Mahâmeghavâhana* means one who has his carrier or *vâhana* like a great cloud which would seem to show that *Mahâmegha* must have been the name of the elephants on which kings of this dynasty rode. *Kalingâdhipati* seems to imply that he was ruler of the country of Kalinga. The first twenty four years of his life before his accession to the throne are thus described: the first fifteen years were passed in boyish sports and amusements; during the next nine years he learnt writing, painting, accounts and the laws and held the position of heir apparent to the throne, *yuvarâja*; and this implies that he made all this study while a heir apparent. When he had completed his twenty fourth year he assumed the souvereignty of Kalinga and ascended to the throne. The inscription then goes on to record all important works executed by him during the next thirteen years of his reign.

In the first year he repaired the gates, rampart and palace which had suffered from weather and stormy winds, as well as the city of Kalinga and its cantonment. He built reservoirs and wells, kept *vâhanas* of all kinds, and had as many as 350,000 men in his city [1]).

In the second year to save the western quarter from him (that is from Khâravela's invasion), (king) Sâtakani (Sk.

1) This is a very large number. This seems to be a mere estimate as there where no censuses then. Probably all that is meant is that the city was large and thickly populated.

S'âtakarṇi) [1]) sent (by way of tribute) horses, elephants, men, chariots and much wealth. In the same year he took the city of Masika (?) with the assistance of the Kusumba (?) Kshatriyas.

In the third year he learnt the science of music and delighted his city with shows of dancing, singing and musical instruments, as also with festive parties and gatherings.

The fourth year record is a little broken and the connection is not clear. But this much can be distinctly made out that he repaired an old temple or *chaitya* on the Dharmakûṭa hill, and worshipped it after furnishing it with umbrellas and pots (*kalasa*) [2]). This was done by him, he says, to inspire faith in the *Triratna* among his tributary kings, *râshṭrika* and *bhojaka*.

The fifth year is specially particularized as the Gift Year. In this year he renewed the three-year *sattra* of Nandarâja and appears to have executed some water work scheme. But this part is broken and the sense is doubtful.

The sixth year record is mostly lost, but he appears in this year to have done millions of great works for the good of the people.

The record of the seventh year is entirely lost.

What is recorded of the eighth year is very important for history and it is, therefore, a matter of regret that part of it is broken. In this year a king who had killed another king and was harassing the king of Râjagṛiha is said to have fled away to Mathurâ on Khâravela pursuing him and by

---

1) As the letters of this inscription are much like the letters of the Nânâghât inscription, I think this Sâtakani is probably the same as the Siri Sâtakani the fourth of the Nânâghât statues. Compare Bombay Gazetteer Vol. XVI, Nâsik Cave Remarks.

2) The inscription seems to record further (though not distinctly, as the part is broken in places) that the previous kings of Kalinga had some sort of connection with this temple or *chaitya*.

the great noise of Khâravela's expedition. Who these Kings were is lost in the broken part.

The ninth year records some works done by him. Much is broken and lost, but what remains shows that in that year he made a gift of a *Kalpavṛiksha* [1]), and with it horses, elephants, chariots, houses and other largesses and excellent things to Brâhmaṇas. He also made a palace, *prâsâda*, named *Mahâvyaya*, at a cost of 280.000.

Much of the tenth year record is lost, and the eleventh year entirely so. The record between the tenth and twelfth year is in parts and though the connection cannot be made out satisfactorily, the following inference can be made out that in the tenth year he had been on a journey over India and as it came to his knowledge that several kings were coming to oppose him he concerted measures for the same. Then probably follows the eleventh year record, in which year he appears to have removed from Gardabha city a toll levied by former kings. What follows is disconnected and partly lost, but mention seems to have been made of something renewed after 1300 years.

In the twelfth year something is said about the harassing kings of Uttarâpatha (the north). As what follows is lost, the connection of the further description cannot be made out, but very probably king Khâravela must have made an expedition against them. Khâravela next struck terror into the Magadha king, and watered his elephants in the Ganges, that is, reached as far as the Ganges. He punished the Magadha king and made him bow at his (Khâravela's) feet. Mention is next made of a Nandarâja who had taken away (an image of) *Âdîs'vara*, the *Agrajina* of the Jainas or something con-

1) The Kalpa-tree gift was regarded as one of the eight highest gifts. A golden tree, of from four to 4000 rupees weight according to the donor's means, was given in gift to Brâhmaṇas with horses, elephants, and ornaments. Compare Hemâdri's Chaturvarga Chintâmaṇi, Dânakhaṇḍa, Cap. V.

nected with *Agrajiña*, and this image or thing Khâravela appears to have brought back. The next mention is of a city settled in Magadha, but the part following this is lost. The next mention is of some things built or made by Khâravela, by sitting on the summits of which the Vidyâdharas could reach the sky. Bearing the Indian style in mind this seems to mean that the structures built were very lofty. The next mention is of an elephant gift made by Khâravela, a gift which was not done by any one before and which was not one of the gifts continued by him for seven years. What follows is broken in parts, but mention seems to have been made here of the people of some province subdued by him.

In the thirteenth year some work is said to have been done near the outer seat close to the Arhat temple on the Kumârî hill. What was done does not appear as this part is lost. Mention is next made of a gathering held by him of men of learning and ascetics universally respected; and some thing, probably a cave, is said to have been made in this Udayagiri hill (the name of the hill is probably lost in the broken part), in the hill rock near the Arhat seat, at the hands of excellent and skilful workmen with their numberless designs. Pillars also are said to have been erected in *Vaiḍûryagarbha*, in *Patâlaka* and *Chetaka* [1]). This work was executed in the 165th year, after 164 years of Maurya rule had passed.

A genealogy is then given of king Khâravela:

Khemarâja (his son)
Vṛiddharâja (his son)
Bhikshurâja.

Bhikshurâja appears to be another name of Khâravela as the inscription has: the Bhikshurâja, the protector of the king-

1) Patâlaka and Chetaka are probably names of caves and Vaiḍûryagarbha a part of them.

dom, enjoying happiness, proficient in various good qualities, a believer of all religions..... maker of *saṃskâras*, possessing a kingdom, *vâhanas* and an army which cannot be conquered, holding the reins of government, a protector of the country, born in a family of great kings, such is the illustrious king Khâravela.

The era mentioned in this era is called Mauryan. Hitherto the Mauryan era, *mauryarâja-kâla*, has not been found any where, and it therefore has to be settled where to begin the era calculation. A question naturally arises here whether this era should begin with the accession of Chandragupta, the first Maurya king, or with some later king of that dynasty? I am inclined to believe that this era begins with the eighth year of As'oka, and that for two reasons, (1) that this inscription is of a Kalinga king and (2) in his thirteenth edict As'oka says that he conquered Kalinga in his eighth year when there was a huge massacre and millions of men were killed, for which As'oka expresses his sorrow, but consoles himself with the belief that peace was reigning and religion had spread. Such a conquest forms a suitable epoch of a new era to the people of Kalinga, and taking this year as the beginning of the era, and the date of the accession of As'oka being now nearly settled, it is possible to finally determine the date of this inscription.

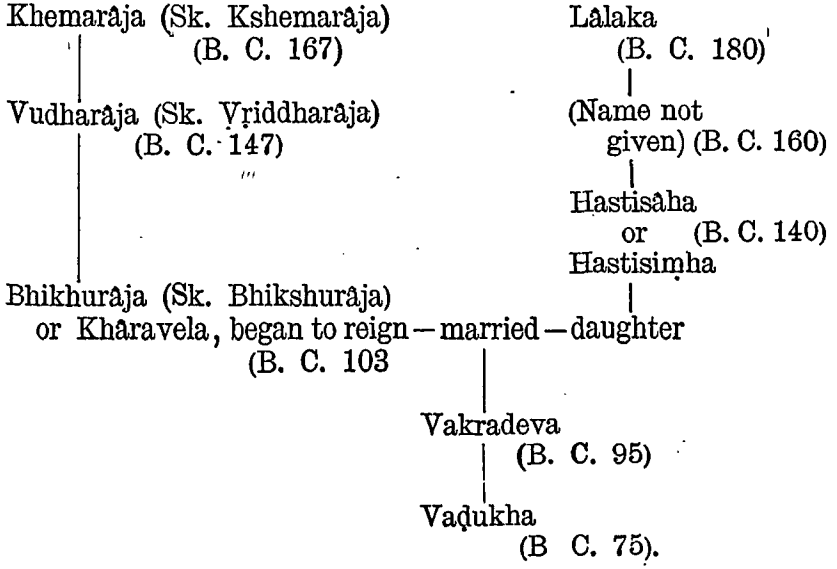
Though opinions vary as to the exact year of As'oka's accession, it is settled within the margin of a few years. According to General Cunningham's calculations, which I believe are most probable, As'oka's accession falls about B. C. 263. Thus the eighth year in which he conquered Kalinga and when this era was probably founded, goes to B. C. 255. The date in the inscription when Khâravela did certain works in the Udayagiri caves is 165 Maurya or (B. C. 255—165) 90 B. C. Tis is the thirteenth year of Khâravela's accession, which gives 103 B. C. as the year of his accession.

And as he became heir apparent nine years before, 112 B. C. is the year in which his *yauvarâjya* began. And as the fifteen years previous were passed in boyish sports and amusements, Khâravela's birth falls in 127 B. C. Taking twenty years each for his father and grandfather we have the following genealogy with dates:

Khemarâja (Sk. Kshemarâja) (B. C. 167).
|
Vudharâja (Sk. Vṛiddharâja) (B. C. 147).
|
Bhikhurâja (Sk. Bhikshurâja)
or
Khâravela
Birth B. C. 127.
Became heir apparent B. C. 112.
Accession B. C. 103.
Work in Udayagiri B. C. 90.

Inscription II is of Khâravela's wife who calls herself the daughter of Hathisâha (or Hathisiṁha), the grand son of Lâlaka. Inscription III records that the cave in which it is engraved is the gift of king Vakradeva. Vakradeva's attributes in this inscription are the same as those of Khâravela, *vera* or mighty, *Kalingâdhipati* or lord of Kalinga, and *Mahâmeghavâhana* or having a *Mahâmegha* (elephant) for his carrier. This leaves no doubt that they are both of the same dynasty. The letters of this inscription are like, perhaps later, but certainly not earlier than the letters of Khâravela's inscription; and as we know two kings previous to Khâravela, Vakrâdeva can certainly not go before Khâravela. Probably he was his son and successor. As inscription IV recording „the *layana* of Prince Vaḍukha" is in the same cave in which is inscription III, and the letters are quite alike, Prince Vaḍukha appears to be the son of Vakradeva.

From these materials the following genealogical table of the dynasty may be made out:



INSCRIPTION I.

(HÂTHIGUMPHÂ INSCRIPTION).

The transcript given below is from my copy subjoined with this paper. I have used the copies of General Cunningham and Major Kittoe, and have noted the reading variations in the footnotes. The parts underlined are doubhful and require a careful examination of the original.

Transcript.

(1) नमो अरहंतानं नमो[1] सवसिधानं
वेरेन[2] महाराजेन महामेघवाहनेन
चेतराज[3]वसवधनेन[4] पसथसुभ[5]-
लखनेना चतुरंतल[6]ठानगुनो-
पगतेन[7] कलिंगाधिपतिना[8] सिरि-
खारवेलेन[9].

1). In Kittoe's copy मो is wrong. General Cunningham gives it right. The photograph also has it distinct.

2). All scholars have hitherto been reading ऐ for वे, making out the word ऐरेन. But the letter ऐ has never hitherto been found in Prâkrit, while वेरस appears as an attribute for another king of the same dynasty in inscription II (Prinsep's

Inscr. VI). The व of वे is very like the व of वा in मेघ-वाहनेन, the only difference being in its shortened neck which makes it look like ऐ.

3). Both K. and C. have का for the रा of चेतराज; but it is a slit in the rock which makes the letter look like क. It is not a straight line as I have satisfied myself by an examination on the spot.

4). For वधनेन both C. and K. have ह्धनेन. But व is distinct in the original.

5). For the भ of सुभ C. and K. have के. The letter is indistinct in the original. Hence the mistake. I have no doubt the letter is भ.

6). C's. copy has चतुरंकल. But K. shows त, and त is distinct in the original.

7). गुनोपगतेन is wrong in K's copy. It is right in C. except for the last two letters प and ग which are indistinct.

8). कलिंगाधिपतिना. The Anusvâra of लिं, though necessary, does not exist in the original. C. gives it in his copy as a surmise. I believe K's. copy does not show the *ikâra* of लि. The last letter appears as रा in K's copy as the lower horizontal line has been omitted. C's. copy has चा which is wrong.

9). K. has सिरिखेरवेलोनं and C. has सिकावारवेलेन. But सिरि is distinct in the original. As for खारवेलेन the last four letters are distinct. The first letter is doubtful: it may be खा or खि, but it is very probably खा, as the name of the king is very distinctly given as खारवेल in the last line of this inscription.

(2) पंदरसवसानि सिरिकुमारसरीरवता कीडिता[1] कुमारकीडका[2] ततो लेखरूपगणानाववहार[3] विधिविसारदेन सवविद्या[4]वदातेन नववसानि[5] योवराज[6] पसासितं[7] संपुणाचतुविसतिवसो[8] च[9] दानव धमेन सेसयोवनाभिविजयवतिये[10]

(3) कलिंगराजवंसपुरिसयुगे महाराजाभिसेचनं पापुनाति[11]

1). C. has री for की of कीडिता. But की is distinct in the original and K., as also in the photograph.

2). C. omits the ड of कीडका through mistake. It is right in K.

3). K. has ववपार and C. ववेपार for ववहार. The letters पा and हा are closely alike, the only difference being the side stroke in हा which by a flaw in the rock seems to have escaped the attention of both. C's वे is wrong.

4). For विद्या C. has तिद्या. But the original has वि distinct as also K's. copy. After विद्यावदातेन and before नव° C. inserts the letter इ which is not in the original, nor in K's. copy, nor required by the sense.

5). For °वसानि K. has °वसाना and C. °वसाति. But though the lower part is a little spoilt in the original it looks much like, and doubtless is, नि.

6). C. has योवरज for योवराज and K. व्होवरज. But the original has योवराज distinct. I think an Anusvâra is wanted on ज though there does not appear to have been any.

7). C. has पंसासिवं and K. पसासिव, though the latter has shown the last letter doubtful. There is a hole in the original below the letter, whence the mistake.

8). For संपुणचतुविसतिवसो K. has संपुणचवविसत°. C's. copy gives it right.

9). C. has स for च while K. omits it.

10). K's. copy has विजपातितिये and C's. विजपोतितिये. The letter य is broken, but व is clear. I therefore prefer to read विजयवतिये for Sk. विजयवृत्त्यै. It is possible that य might be पो, but in this case we may easily account for the omission of य before पो. Thus विज[य]पोवतिये for Sk. विजयप्रवृत्त्यै.

11). For पापुनाति C. has पापेनाति. But पु is distinct in the original as also in K.

(3) अभिसितमतो च[1] पधमवसे[2] वातविकृतगोपुरपाकारनिवेसनं पठिसंखारयति कलिंगनगरिं खिबीरं च[3] सितलतडाग[4]पाडियो च बधापयति[5]सवुयानपतिसंठापनंच[6].

(4) कारयति.

1). The म of °मतो looks like अ in C's copy. But it is distinctly म in the original as also in K.

2. For से C. has स. से is distinct in the original as also in K.

3). Read खिबीरं च. The letter च is dim.

4). C. सितालतडिग. K. gives it right.

5). This word looks like बधपयति in K. and चपंयति in C.

6). K. has सवुयानपतिसंठयपव and C. सवयानंपतिसंठपनंच. The Anusvâra shown in the latter on the fourth letter न is a hole in the rock, not an Anusvâra.

(4) पनतीसाहि[1] सतसहसेहि[2] पकातिये[3] रजयति[4] दितिये[5] च वसे अभितयिता[6] सातकणि[7] पछिमदिसं[8] कुयगज-[9] नर रधवकुलं[10] दंडं[11] पठापयति[12] कुसंबानं[13] खतियंच सहायवता पतं मसिक नगरं (?) ततिये च पुनवसे[14]

1). C. has पंनतासिनी and K. पंनतिसिसि.

2). C. has सम्रपहसेहि. But सतसहसेहि is distinct in the original as also in K.

3). C. has पकातियेइ.

4). C. has ङहत:. But except the first letter, which is rather dim, the original has रजयति distinct. K. has therefore omitted the first letter, but the following three are rightly given by him.

5). K has दताये and C. दतिये. But as there appears to me to be a slight *ikâra* on the first letter I read it. दि. It may however be डु also. Both stand for Sk. द्वितीये.

6). C. has अचितयेत and K. अचितयित. The second letter is broken and therefore must have looked like चि. But it is भि. I therefore propose to read it अभितयिता for the Sk. अभित्राय. The *ekâra* in C. is a mistake. The *ikâra* is distinct in the original. K's copy has सोतेकनिं and C. सोतकानि. The original has सातकणि distinct. K. सो is a mistake and it is repeated in C's. copy; probably because some one has fitted ink on the plaster, which makes the letter look like सो in the photograph.

8). K. has पयिमदिसं, as the letters य and छ are very closely alike. The upper half of the circle which makes the letter छ appears to have been thought by K. to be nat-

ural, as there is a little break; wherefore his ग. C's copy has सक्खिमदिसं, but the first letter is unquestionably प in the original.

9). K. has पयगत्त as the letters प and ह are very closely alike, the only difference being the additional side stroke in ह. The original has ह distinct and C's. copy gives it right. The second letter, however, is वे in C. but the *mâtrâ* is a mistake. For गत्त the same copy has मत्तं, which also is a mistake.

10). Both K. and C. omit the *anusvâra* on त्तं in बहुत्तं. But the *anusvâra* is distinct in the original.

11). C. has नंते, which is clearly a mistake. K. has दंड and a stroke over ड, the *anusvâra* lengthened.

12). Both K. and C. have पथापनति. But I have carefully examined the fourth letter and found it to be य; the line below is crooked, but the letter is distinctly enough a य. The part of this line which follows पथापयति is doubtful, as the letters are dim and indistinct. K's copy of this part is very good. C's copy is mostly wrong.

13). C. omits the कु of कुसबानं. But it is distinct in the original. K. has क for कु. The last letter (नं) looks like ना, but reading ना makes no sense. I think the stroke which suggests the reading ना is the result of the *anusvâra* dot mixing up with the top of the letter.

I am not quite confident about the transcript I have given of the part underlined. It requires to be carefully read in the original which might suggest some change.

14). ततिये च पुनवसे. K. read doubtfully वसिये for

तितिये; C. here is quite wrong. The original has तति recognizable though not distinct; while ये and the five letters that follow are quite clear.

(5) गंधववेदबुधो[1] दंपनत[2] गीत[3] वादितसंदसनाहि[4] उस-
वसमाजकारापनाहि[5] च कीडापयति[6] नगरीं इथ[7] चवु-
थे[8] वसे[9] विजाधराधिवासं[10] अहतं[11] पुवं[12] कलिंगपुवरा-
जनमंसितं[13] . . . . . [14]
धमकूटस[15]. . . [पू]जित च निखितछत

1). C. has धा for धो. But धो is distinct in the original and in K.

2). C. has दंपेनति, which is wrong. दंपनत is distinct in the original as also in K.

3). K. has गि short and C. mistakes the letter for ग्र on account of the second vertical stroke.

4). Both K. and C. have ह्ना, but हि is quite distinct in the original.

5). Both K. and C. have पि for हि, as they appear to have overlooked the lengthened stroke.

6). C. confounds the letters डा and प, and has किसयंति. K. is right. K. found डा dim as it is, and shows it as doubtful.

7). Both the letters इ and थ are dim and doubtful. K. has what looks like तथ, perhaps तथा. To me the first letter looks more like इ, but it should be ग्र. C. gives इ and drops थ.

8). चवुथे is distinct in the original. K. has विबुथे and C. has तथे after a wrong first letter.

9). C. has विसे, but वसे is distinct in the original as also in K.

10). K. omits the *anusvâra* on स; C. gives it right.

11 and 12). The *anusvâras* on त and व are dim. They are omitted in both copies.

13). The letters नमंसितं are dim.

14). The preceding nine letters are irrecoverably lost; only ति appears.

15). C. omits कू and K. has ठ instead of it. कू is distinct in the original. Three following letters are lost of which the last may be पू as the letters ञिते follow.

(6) भिंगारेहि तिरतनस[1] पतयो[2] सवरठिकभोजकेसा-
देवं दसयति पंचमे[4]च दानिवसे नंदराजतिवससतं ओघा-
ठितं तनसु[5]लीयवाठा पनाडिं नगरं पवेस . . . . .
. . . . . .[6]. . . . . राजसेयसंदंसणातो
सवकरावणं.

1). Both C. and K. have तरतनंसा. I find a not very distinct *ikâra* on the first letter.

2). Both C. and K. have पतय, but यो is distinct.

3). C. has सन, but व is distinct in the original as also in K.

4). C. has what looks like पंचापु and K. is doubtful about the last letter. I find part of म.

5). तन may perhaps be तेन, the left stroke of त having been omitted by mistake.

6). Five letters after the first fifteen lost letters are very dim, but appear to be इभिक्षितोच.

(7) अनुगकअनेकानि[1] सतसकसानि[2]विसजति पोरजान-
पदं[3] सतमं च वसं[4] पसासतो च . . . . . .
. . . . . सवोतुकुल . . . . . .
. . . . . .

अठमे च वसे[5] . . . . . .

1). C. has अनेकाना. K. is right.

2). C. has °साना. K. is right.

3). C. has वासेजति and K. वासजति. The original has a वि, though a little spoilt.

4). The व of वसं in K. is a little spoilt.

5). K. omits अ which is very dim. C. has ये for it. For वसे C. has वसु. The twenty-one letters that follow are undecipherable.

(8) घातापयिता राजगहनपं[1] पीडापयति[2] एतिनं च कमपदानपनादेन सवत[3] सेनवाहने विपमुचितु[4] मधुरं अपयातो[5] नवमे[6] च [वसे?]

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . पवरको[7]

1). Both K. and C. are mistaken here. Both have राजगंडभपं. The letters are dim, but traces of them are very distinct.

2). The strokes below य and by the side of डा shown by K. and C. are small breaks in the rock and have no connection with the letters.

3). K. has पंबात, as something like a joining appears in the dim part above the letters. The *anusvâra* above प in K. is only a hole. C. has पंबंत also a mistake. The first letter has the stroke of स to the left and a dim व appears.

4). C. has पमचितु. K. is right.

5). C. is right. K. has नतो for °यातो.

6). The letters न and व are distinct. मे and च though

can still be recognised. The letters वसे are suggested. rest of the line is lost. A letter appears here and there, nothing satisfactory can be made out.

C. gives this right. K. has पपवम.

पपरुखो[1] कयगञरधसकयत[2]सवं घरावसधं[3] . . .
. . . . . यसवागकनं च कारयितु बमणानं[4]
म्हि रठिसारं[5] ददाति अरकत . . . . . .
. . . . . .

K. has कपंरुख. But the *anusvâra* is a hole, while the s of *okâra* on ख are distinct. C. has किपरुख. Both C. and K. are mistaken here. The letters are ut the letters can be made out as in the text.

. has घरावसयं. But from the lower part which re- he letter appears to be ध.

has बइमनोनं, which is quite wrong.

The six letters from ञ to रं are dim and spoilt; they read as in the text.

. . . . . [निवा]सं[1] मकाविजयपासादं
ारयति[2] अठतिससतसकसेकि[3] दसमे[4] च वसे[5]. .
. . . . . भारधवसपठान[6]
. . . . . कारापयति[7] . .
. . . . . .
. . . . . उयतानं च मनोरधानि उपलभता.

e first nine letters are half broken and could not be e out. The letters निवा are doubtful. Their upper clear.

has दे for the का of कारयति. C. gives it right, distinctly का in the original.

3). In K. the अ of अठ is omitted. C. gives it. तिसयुसव° C. gives क्तिडुसव° and K. has तसयसत°, bably because he missed the *ikâra* of ति which is a l spoilt.

4). K. and C. have दसामे, as a small break above स t have taken to be an *âkâra*.

5). C. has तुसे, as the lower part of व is a little bro K. is also wrong here.

6). Ten letters following वसे are lost. The upper part some of them appear, but nothing certain can be made o them. As traces of them appear in the photograph it wi haps be possible to make them out after a close examinat the original. After these ten letters appear भारधवसप of these the letter न is very dim. C. has क for भा, b is a mistake. C. omits ठा in पठान. Except the वसप K. is mistaken in this part. Twelve more lette lost, but traces of some of them appear. It is possible a careful examination of the original might enable their made out. But as till then they must remain doubt have not inserted them in my copy.

7). C. has राचावीयति. K. too is wrong here. Afte is a break of twenty seven letters, traces of some of appear. But as they cannot be made out well, I hav put them in my copy.

(11) . . . . . त

वराजनिवेसितं पाथुडं गदंभनगले[2]नकासयति[3]

दभावनं च तेरस वससताक . . . दतामरदेहसं

बारसमं च[5] व[सं] . . . . . .

. . . . . .

हस . . . . . हि वितासयंतो उतरा-
पथराजानो[6].

1). The beginning piece of lines 11—17 is lost and about ten letters are lost in each.

2). Both K. and C. have पियुडं. But the original has पायुडं distinct. For गदंभनगस्ले C. has गदंअनधेधो. K. is right.

3). C. has नकासंयंत and K. नकासयत, but there is a dim *ikâra* I find above the last letter.

4). The letters दसितामरदहसंघातं as given in the text are very doubtful and a careful reading of the original may yield something better.

5). For च C. has डु.

6). हिविता°. . . . . नो. Above the ता and स of वितासयंतो is a rough break or slit which K. and C. have taken to be an *ikâra*. For the रा of उतरा C. has ओ which is a mistake. For पध he has पय which is clearly a mistake, as in the original ध is distinct. In ज्ञा of राज्ञानो the *âkâra* is distinct, but C. omits it and has ज्ञ.

(12). . . . . मगधानं[1] च विपुलं भयं[2]ज्ञनेतो कृथिस
गंगायं पाययति मगधंच[3]राज्ञानं बहु[4]पठिसासिता[5]
पादे वदापयति[6] नंदराजनितस अगजिनस[7] . . . .
. . . . . गहरतन पडिहारहिअ
मगधे वसिवु नर्याए.

1). C. omits ग of मगधानं. K. has copied wrong both ग and धा.

2). For भयं C. has बियं; the mistake is probably due to a

belief that the lower parts of the first letter were joined. K. has लेयं.

3). The first letter म is dim; traces of ग are distinct, while the letters धंच are quite clear. C. keeps space for two letters and then has मच. K. keeps space for one letter and then has धंच.

4). K. and C. have बक्, but I find an *ukâra* distinct below the second letter.

5). K. has पठिसासित, C. has सठिसित. But पठिसासिता is distinct in the original.

6). C. has वदापंयति and K. वादापंयति. But the *anusvâra* both show on प is a hole, not in the proper place of an *anusvâra*. The first letter has no *anusvâra* in the original, but it ought to have one.

7). The स of नितस is a very doubtful letter. C. gives वा and K. doubtfully ठा. I am inclined, from the remains, to believe that it is स. For the second letter K. has अ, but C. has म. It is quite possible that the horizontal line below may be a slit in the rock, in which case the letter may be अ and the reading नंदराजनितस अगजिनस; with म it would read नंदराजनितसमगजिनस. The following eighteen letters are lost. Those that follow are dim and indistinct; the surface on which they are inscribed is very rough. K. and C. differ greatly. My reading as given in the text is also doubtful.

(13). . . . . विज्ञाधरु[1]लेखिलं[2]
बरानि सिकृानि निवेसयति[3]सतवसदानपरिहारेन[4]
अभूतमकरियं[5] च कथी[6]नादानपरिहारं . . . . .

. . . . . आव्हापयति इधं सतस

1). The letters are rather dim. C. has तुजिपर, which is a mistake. The lower part of व is a little worn, whence his तु. K. is better, but there are several eye mistakes.

2). There is a little vacant space, probably a hole intentionally left vacant. No letter, I believe, is lost.

3). C. has निवइयति and K. निवेनेयति. I think निवेसयति is distinct though dim.

4). C. has थरिव्हारेन K. has it right.

5). C. has असितमसारियंच and K. असुमसरियंच. The original has अभुतमकरियंच distinct, I think.

6). Three letters following व्हयी are broken and look like नंदान. Thirteen letters following परिव्हारं are entirely lost. Perhaps the first four of them may be कारयति.

(14). . . . . सिनो[1] वसिकरोति[2] तिरसमे वसे सुपवतविजयिचको कुमारीपवते अरहतोप[3] [निवासे] बाव्हिकायं निसिदियायं यपजके . . . . . कालेरिखिता.

1). The first ten letters are lost. The tenth letter may be वा, as the following letters are सिनो.

2). For करोति C. has करड and K. करिति. But the original has करोति distinct.

3). The letters following अरहतो are very dim. I read them as in the text, but very doubtfully. I am of opinion thal a careful examination of the original will give a very satisfactory reading. After यपजके thirty-nine letters are lost

and the five last letters that appear are कालेरिखिता.

(15) . . . . . [स] कतसमायो[1]सुविक्हितानं[2] च सवदिसानं[3] [यानिनं] [4]तापसा[नं?][5] . . . . . संक्हतानं(?)[6]अरक्हत[7] निषिदियासमीपे पभारे वरकारु-समथ[थ]पतिक्हि[8]अनेकयोजनाक्हि[9] . . . . . .

. . . . . .

1). C. has कतसमेलं and K. कतसमे with the last letter doubtful. But I find no *mâtrâ* over म. The upper side stroke of म has become naturally joined, on account of a break, with स. Hence the *mâtrâ* of the two copies, I believe. The *âkâra* of म is distinct in the middle of the letter. The last etter यो is rather dim.

2). C. has सविक्हितेनं and K. सविक्हितिनं. The original has सुविक्हितानं distinct, with the exception of the *âkâra* of ता which is a little doubtful.

3). C. has सुतदासितं and K. सुतदिसानुं. I find no *ukâra* below न. The second letter which both give as त is a dim and worn व.

4). Both C. and K. are mistaken here.

5). C. has तपसिम and K. तपसक्; both mistakes.

6). C. has संपुपनं and K. संपपनं. I think there are dim traces of संक्हानं.

7). K. has अरक्हस, as a break by the side of त may make it look like स. It does not, however, matter much for the meaning, whelher we read त or स. C. has चक्हस which is wrong.

8). Both K. and C. give कारु wrong. But it is distinctly कारु in the original. The original has पतिद्हि after समथ. There is a break in the rock above थ, and below the break is a hole, wherefore both C. and K. read धि for प. It is clearly प in the original. Both mistake the letters तिद्हि, which are very distinct in the original. It is पतिद्हि, but after the first थ, I think, there was a second थ which the carver has omitted.

9). C. has योजनापि. K. is right. The letters that follow are dim and doubtful and I cannot make them out. Perhaps a close examination of the original will enable one to make them out more satisfactorily. They are very important for the meaning of the text.

(16) . . . . . पठालके चेतके[1] च वेडुरियगभे[2] थभे पतिठापयति[3] पनंतरिय[4] सठि[5] व-स[6] सते[7] राजमुरिय[8] काले[9] वोछिने च[10] चोयठअग सतिकुतरियं[11] चुपादयति[12] खेमराजा[13] स वधराजा[14] स भिखुराजा[15] धंमराजा पसंतो सनतो अनुभवतो-[क]लाणानि[16].

1). C. has चे and K. चतक. I think it is चेतके.

2). C. has तेपरियगभे and K. वेदुरियगभ. It may also be वेळुरियगभे or वेडरियगभे.

3). K. has not the ठ of ठापयति right.

4). K. has पनंतरिय wrong. C. gives it right.

5). C. has सच, but it is the *ikâra* of ठ that makes it look like च. I find ठि distinct in the photograph. K. gives the letters wrong.

6). वस is right in C. K. gives the letters broken.

7). सते, though distinct, are dim in the original. C. has therefore omitted them.

8). After सते one letter is nearly lost, after which comes the letter ज. I think the middle letter is रा. After जा is a dim मु, and रि, though worn, is distinct in its upper part. C. omits मुरि. K. shows only the upper strokes of म and not the base. For राज K. has रिज.

9). C. has कोल; K. is wrong here. It is distinctly काले in the original.

10). C. has चेछिनंच; K. mistakes the first letter and gives something wrong.

11). K. and C. read कतरियं. K. gives a thick base of क, which is the *ukâra* below.

12). C. and K. have नपादयति. But चु is distinct.

13). C. has अगमराजा and K. gives the first two letters as doubtful. But खेमराजा is distinct in the original.

14). The second letter is rather round and looks like ठ. C. gives it quite round as ठ. K. has वठराजा. I think it is वधराजा, Sk. वृद्धराजा.

15). The खु is doubtful. This part is better given in C. than in K.

16). The broken letter is probably क; K. gives लाणानि; C. gives राणानि.

(17) . . . . . गुणविसेस[1]कुसलो सवपासंड-
पूजको[2] . . . . . तानसंकारकारको[3][अ] पति-
हतचकिवाहनबलो[4] चकधरो गुतचको पसंतचको[5]

राजसिवंसकुलविनिगतो[6] महाविजयो राजाखारवेल-सिरि[7]:

1). K. and C. both omit the स of विसेस. It is distinct in the photograph.

2). For को C. has णा. को is distinct in the original. Six following letters are lost.

3). After ता C. has left space for two letters. But there is space for only one letter, न, which still appears. For संकार C. has मकार which is a mistake as संकार is distinct in the original. K. gives only कारकार omitting the other letters.

4). C. drops अ. For ति C. has a wrong letter. But ति is distinct. For वाहन C. has वाहनि, and for बलो ठलो. But the letters are clear and distinct.

5). C. has रिसंतचको; K. is wrong.

6). C. is right and K. is wrong.

7). K. has खरवेल; C. gives खारवेल right. C. gives नो after सिरि a little below रि; I do not see it in the photograph, nor is it in K. Perhaps the नो was put here to show some broken letter above; here at least it has no connection.

SANSKRIT.

(1) नमोर्हद्भ्यः नमः सर्वसिद्धेभ्यः। वीरेण महामेघवाहनेन
चैत्रराजवंशवर्धनेन प्रशस्तशुभलक्षणेन चतुरन्तरस्था-
नगुणोपगतेन कलिङ्गाधिपतिना श्रीखारवेलेन
(2) पञ्चदशवर्षाणि श्रीकुमारशरीरवता[1] क्रीडिताः कुमा-
रक्रीडाः।ततो लेखरूपगणनाव्यवहारविधिविशारदेन
सर्वविद्यावदातेन नववर्षाणि यौवराज्यं प्रशासितं संपू-
र्णचतुर्विंशतिवर्षश्च दानेन च धर्मेण शेषयौवनाभिविज-
यवृत्त्यै कलिङ्गराजवंशपुरुषयुगे महाराजाभिषेचनं प्राप्नो
ति। अभिषिक्तमात्रश्च प्रथमवर्षे वातविहतगोपुरप्राकार-
निवेशनं प्रतिसंस्कारयति कलिङ्गनगरीं शिवीरं च शी-
तलतडागपालोश्च बन्धयति सर्वोद्यानप्रतिष्ठापनं च
(4) कारयति पञ्चत्रिंशच्छतसहस्रैः प्रकृती रञ्जयते। द्वितीये
च वर्षे अभित्रांय शतकर्णिः पश्चिमदिशं हयगजनररथ-

---

1) The text has what looks like कडार, which might be supposed to be Prâkrit for क्रीडालु. I prefer to read कुमार, as क has a dim stroke below to the right, and the letter डा is broken. Its lower part is rather round and its upper stroke looks like the righthand part of मा. The letter मा has been brushed away, or it may be a mistake of the engraver. (Query if we have not to read *uḍâra*, Skr. *udâra* HK.).

बङ्गलं दण्डं प्रस्थापयति कुसंबानां क्षत्रियाणां च सकाय-
वता प्राप्तं मसिकनगरं(?) तृतीये च पुनर्वर्षे
(5) गंधर्ववेदो बुद्धो दंपनृत्तगीतवादित्रसंदर्शनैरुत्सवसमा-
जकारणैश्च क्रीडयति नगरीं।इत्थं चतुर्थे वर्षे विद्या-
धराधिवासं अर्हतं पूर्वं कलिङ्गपूर्वराजेन . . . . .
धर्मकूटस्य . . . . पूजितं च निक्षिप्तच्छत्र-
(6) भृङ्गारैः त्रिरत्नस्य प्रत्ययः सर्वराष्ट्रिकभोजकेषु स्यादेवं
दर्शयति।पञ्चमे चेदानीं वर्षे नन्दराजत्रिवर्षसत्रमुद्घाटितं
तनसुलीयवाटात् प्रनाळीं नगरं प्रवेश्य . . . . .
राज्यश्रेयःसंदर्शनत उत्सवकारणं
(7) अनुग्रहानेकानि शतसहस्राणि विसृजति पौरजानपदे।
सप्तमं च वर्षं प्रशासन् च . . . . . .
. . . . . .
अष्टमे च वर्षे . . . . . .
(8) घातयित्वा राजगृहनृपं पीडयति।एतेषां च क्रमप्रदानप्रणा-
देन सर्वत्र सैन्यवाहनानि विप्रमुच्य मथुरामपयातः।नवमे
च [वर्षे?] . . . . . .
. . . . . .
. . . . . प्रवरकः
(9) कल्पवृक्षो हयगजरथैः सह यत्र सर्वं गृहावसथं . . .
. . . . . यस्य वा ग्रहणं च कारयितुं ब्राह्मणेभ्यः
यस्मिन्नृद्धिसारं ददाति अर्हत्त.
(10) . . . . . [निवा] सं महाविजयप्रासादं कार-
यति अष्टात्रिंशच्छतसहस्रैः।दशमे च वर्षे . . . . .
. . . . . भारतवर्षप्रस्थान

. . . . . कारयति . . . . . .

उद्यतानां च मनोरथान्युपलभ्य

(11) . . . . . ल पूर्वराजनिवेशितं पथिदेयं गर्दभनगरे निष्कासयति जनपदभावनं च त्रयोदशवर्षशतात् . . . . . द्वादशे च व[र्षे] . . . . . वित्रासयंत उत्तरापथराजानः

12) . . . . . मागधानां च विपुलं भयं जनयन् हस्तिनो गंङ्गायां पाययति मागधं च राजानं बहु प्रतिशास्य पादौ वन्दयते नन्दराजनीतस्य अग्रजिनस्य . . . . . 1)

मगधे वास्य नगरीं

(13) . . . . . विद्याधरोल्लेखिताम्बरशिखराणि निवेशयति सप्तवर्षदानपरिहारेणाद्भुतमकृतं च हस्तिनां दानपरिहारं . . . . . आहारयति इत्थं शत. . . . . .

(14) . . . . . [वा]सिनो वशीकरोति। त्रयोदशे वर्षे सुप्रवृत्तविजयिचक्रः कुमारीपर्वतेऽर्हदुप[निवासे]बाह्यकायां निषद्यायां . . . . . .

. . . . . .

काले रक्ष्य

(15). . . . . कृतसमाजः सुविहितानां च सर्वदिशां ज्ञातीनां तापसानां . . . . . अर्हन्निषद्यायाः समीपे प्राग्भारे वरकारुसमर्थस्थपतिभिरनेकयोजनाभिः . . . . . .

(16) पटालके चेतके च वैडूर्यगर्भे स्तम्भान्प्रतिस्थापयति

पञ्चोत्तरषष्टिवर्षशते[1] मौर्यराज्यकाले[2] विच्छिन्ने च चतुः-
षष्ट्यग्रशतकोत्तरे[3] चोत्पादयति क्षेमराजोऽस्य वृद्धराजोऽ
स्यभिक्षुराजो नाम राजा प्रशासन् सन्ननुभवन्कल्याणानि
(17) . . . . . गुणविशेषकुशलः सर्वपाषण्डपूजकः
. . . . . तानां संस्कारकारकोऽप्रतिहतचक्रि-
वाहनबलश्चक्रधरो गुप्तचक्रः प्रशास्तचक्रो राजर्षिवंश-
कुलविनिर्गतो महाविजयो राजा खारवेलश्रीः।।

---

1) Correct Sanskrit would be षष्ट्यधिकवर्षशते.

2) राजमुरिय is Prâkṛit for मौर्यराज्य. It is an instance of transposition so common in Prâkṛit.

3) Correct Sanskrit would be विच्छिन्नायां च चतुःषष्ट्यामग्रशतकोत्तरायां.

TRANSLATION.

Salutation to the Arhats. Salutation to all Siddhas. For fifteen years princely sports were played with an auspicious princely body by the illustrious Khâravela, the lord of Kalinga, mighty, having his vehicle like a large cloud (elephant), propagator of the Chaitra royal dynasty and bearing praiseworthy and auspicious marks. For nine years he enjoyed power as heir apparent, proficient in all learning, and clever in writing, painting, arithmetic and laws. Having finished (his) twenty-fourth year, he was installed as a Mahârâja (great king) in the yoke of the (previous) personages of the royal dynasty of Kalinga, to pass the remaining years of his manhood in conquests, by peace, and religious policy.

Scarcely installed he repaired in the first year the gates, the fortifications and houses injured by the wind in the city of Kalinga and cantonment; he got built cool reservoirs and tanks and restored parks of all kinds for (at a cost of) thirty-five hundred thousand. (Thus) he pleased the people.

In the second year, S'âtakarṇi protecting the west sent a numerous army of horses, elephants, men, and chariots. (In the same year) assisted by the Kusamba Kshatriyas (he) obtained the city of Masika (?)

In the third year, again, he learnt the science of music, (and) amused the city by exhibitions of *dampa* (?), dancing,

music, and musical instruments, and by holding festive (concert) parties.

Similarly in the fourth year, inhabited by Vidyâdharas, entire, formerly by the previous kings of Kalinga . . . . of Dharmakûṭa . . . . . worshipped [1]) and by placing umbrellas and *Kalas'as* (top pots) made such a display that faith for the Triratna might be inspired among minor and greater chiefs. Then [2]) in the fifth year he opened the three-yearly alms house of Nandarâja; [3]) having brought an aqueduct into the city by way of Tanasuliyas(?) . . . . . ; held festivals to show the welfare of the kingdom.

(7) (And thus) he showered hundreds of thousands of favours on the people of the town and the country.

Ruling in the seventh year . . . . . .

. . . . . : . . .

. . . . . In the eighth year . . . . . .

(8) Having killed . . . . . he gave trouble [4]) to the king of Râjagṛiha; (he) by (on hearing) the sound of their (Khâravela's followers') preparations for attack, left every-where (his) army and vehicles and fled away back to Mathurâ.

---

1) This part is broken but it appears that the king placed umbrellas over a *chaitya* or something similar on the Dharmakûṭa mountain and worshipped it. The *chaitya* is described as being inhabited by Vidyâdharas and worshipped by the former kings of Kalinga.

2) The word *dâni* is frequently used in the sense of *atas* or *tatas*; e. g. in Mahâvastu (ed. Senart) p. 18, 10, 21, 3. 31, 8. 205, 17. 232, 2. 244, 9. 365, 19.

3) It appears that some king named Nandarâja had an alm house where alms were given for three years to every one that came to ask for them. It seems to have gone out and been reestablished by Khâravela. It is also possible from the mention of the aqueduct below and from the fact that *sattra* also means a pond that Khâravela opened some old pond built by a previous king named Nandarâja and took the aqueduct from it. It seems to have been capable of holding water for three years, even in droughts; hence probably called *trivarshasattra*.

4) The name of the invader who killed . . . . . and gave trouble to the Râjagriha king is lost. But it appears from the description that this invader hearing the sound of the followers of Khâravela (who had come to the rescue of the king of Râjagriha left his army and vehicles and fled away back to Mathurâ.

. . . . . In the ninth (year) . . . . . .

(9) (he made the gift of) an excellent wish-fulfilling tree [1]) with horses, elephants, chariots, with all houses and rest-houses . . . . . to make them accepted he gave great wealth to Brâhmaṇas. Arhat . . . . . (at a cost of) thirty-eight hundred-thousand

(10) made the palace called Mahâvijaya, the residence of . . . . . In the tenth year . . . . . starting for Bhâratavarsha . . . caused to make . . . Knowing the intentions of those (who were) prepared (to oppose him) . . . . . .

(11) In the city of Gadabha he removed the toll [2]) levied by previous kings as also *Tanapadabhâvana*, for thirteen hundred years . . . . . harassing kings of the north . . . . . In the twelfth year . . . . . .

(12) causing great consternation among the people of Magadha he made (his) elephants drink of the Ganges and having severely punished the king of Magadha made him bow at (his i. e. Khâravela's) feet, ... of the first Jina taken by Nandarâja . . . . . having settled a city in Magadha. . . .

(13) . . . . . establishes . . . . . its summits such (so high) that Vidyâdharas sitting on them scratched the sky; according to a (rule of a) seven-year bounty he (made) the extraordinary and (hitherto) ungiven gift of elephants . . . . caused to take . . . . . Thus a hundred. . . .

(14) Subdued the inhabitants of . . . . . .

---

1) The text has *kalpavriksha*, which is a golden tree of from four to four thousand rupee-weights according to the means of the donor. Compare Hemâdri's Chaturvarga Chintâmaṇi, Dâna-Khaṇḍa, Adhyâya 5.

2) The text has *pâthâḍaṁ*, probably the Prâkṛit form then in use for *pathideyaṁ* or toll.

In the thirteenth year, (he) who greatly extended his triumphant dominion . . . . . on the outer seat [1]) in the residence of the Arhantas on the Kumârî hill. . .

(15) . . . . . who has made an assemblage of the great learned and great sages of all quarters . . . . . on the mountain peak near the seat of Arhat, by very skilful masons, able craftsmen with their numerous designs . . . . . made pillars in Patâlaka, Chetaka and Vaiḍûryagarbha [2]). And the victorious and illustrious king Khâravela (named) [3]) the Bhikshurâja, (son) of Vṛiddharâja (who was the son) of Kshemarâja, and clever in various qualities, a worshipper of all religious, repairer of . . . . whose dominion, [4]) vehicles (equipage) and army are irresistable, the sovereign whose realm is peaceful, born in the family of the dynasty of royal sages does (this) in the one hundred and sixty-fifth year of the time of the Maurya kings after one hundred and sixty-four years had passed away.

INSCRIPTION II.

Inscription II in two and a half lines is to the right of the middle doorway in the back wall of the verandah of the Vaikuṇṭha cave. It is partly spoilt, and in this spoilt part traces appear from which the letters can be made out. The rest is well preserved.

---

1) The word in the text is *nisidiya* which also occurs in the inscriptions of the Nâgârjuna Caves. The word answering to it in Pâli is *nisajjâ*, in Jaina Prâkṛit *nisahi*.

2) These are names probably of caves. Vaiḍûryagarbha may be part of the caves also.

3) Worn out in the original.

4) This is reading *chakra* for *chakri*. But if *chakri* is placed in the Prâkṛit way, in Sanskrit it would be *chakryapratihatavâhanabala* i. e. whose vehicles and army are irresistible even by *chakrins*. I prefer the former reading.

Transcript.

(1) अरहंतपसादानं कालिगानं[1]समनानं लेनं कारितं
राञिनो लालकस
(2) हथिसाहानं[2]पपोतस धुतुना कलिगच[3][कवठिसिरि-
खारवेलस
(3) अगमहिसिना कारितं[4]

Sanskrit.

(1) अर्हत्प्रसादानां कालिङ्गानां श्रमणानां लयनं कारितं
राज्ञो लालकस्य
(2) हस्तिसाहप्रपौत्रस्य दुहित्रा कलिङ्गचक्रवर्त्तिनः श्री-
खारवेलस्य
(3) अग्रमहिष्या कारितं

Translation.

A Layana[5] (has been) made for the Kâlinga monks (that is monks of the country of Kalinga) of the Ârhata profession. (It has been) made by the chief queen of the illustrious Khâravela of Kalinga, an universal ruler (?), and daughter of king Lâlaka, grandson of Hastisâha.

---

1) Read कालिंगानं.

2) हथिसाहानं is probably for हथिसोहानं, Sk. हस्तिसिंहानां. The present name corresponding to it is हठिसिंघ.

3) After च there is space for six letters which are lost and are probably as suggested in the text. The letters रवेल following leave almost no doubt of the name खारवेल. As the letter च is much like धि, another reading may be कलिंगाधिपतिनो.

4) The lower parts of the letters कारितं are broken. But I have no doubt the letters are कारितं.

5) A *layana* is a dwelling cave for monks.

INSCRIPTION III.

Inscription III is in one live between the second and third doorways in the back wall of the verandah of the Mânikpur cave. A part of the inscription is worn out, but from the traces that remain the letters can all be made out without any doubt.

Transcript.

(1) वेरस महाराजस कलिंगाधिपतिनो महामेघवाहन-
वक्रदेपसिरिनो लेणं

Sanskrit.

(1) वीरस्य महाराजस्य कलिङ्गाधिपतेर्महामेघवाहनश्री-
वक्रदेवस्य[1] लयनं

Translation.

The *Layana* of the illustrious Vakradeva, mighty, great king and lord of Kalinga. .

INSCRIPTION IV.

Inscription IV is in one small line to the right of the doorway of the cell in the right wall of the verandah. It is well preserved.

Transcript.

कुमारो वडुखस लेणं

Sanskrit.

कुमारवडुखस्य लयनं

Translation.

The *layana* of Prince Vaḍukha.

---

1) The original has Vakadepa, probably for Sanskrit Vakradeva. In the original *siri*, though an attribute, follows *Vakadepa* just like *Khâravelasiri* at the end of inscription I. In Sanskrit it must be taken as S'rîvakradeva.

QUELQUES MOTS

SUR LES

ANCIENS TEXTES SANSKRITS DU JAPON,

à propos d'une traduction inédite du

PRAJÑĀPĀRAMITĀ-HṚDAYA-SŪTRA

par MM. PAUL REGNAUD et Y. YMAIZOUMI

d'après un vieux texte Sanskrit-Japonais

PAR

L. DE MILLOUÉ.

MESSIEURS,

Lors du dernier Congrès International des Orientalistes, tenu à Berlin il y a deux ans, Mr. le professeur Max Müller vous a entretenu de la récente découverte de vieux textes sanskrits dans les monastères bouddhiques du Japon. Je ne veux pas revenir sur l'exposé magistral que vous a présenté le savant orientaliste de l'historique de cette découverte et de l'importance qu'elle est appelée à avoir pour l'étude du bouddhisme en nous fournissant des documents nouveaux qui combleront heureusement la lacune laissée dans cette littérature prodigieuse par la perte ou les altérations d'un grand nombre de textes originaux. Mais je vous demande la permission, avant de vous communiquer notre traduction du Prajñāpāramitā-hṛdaya-Sûtra, de rectifier une erreur ou plutôt un oubli, de l'honorable professeur M. Max Müller.

Dans l'historique de cette découverte M. le Dr. Max Müller parle du texte sanskrit du Sukhavāti-vyūha-Sûtra, envoyé du Japon en 1879 à M. Bunyu Nanjio et publié par M. Max Müller en 1880, comme du premier ouvrage de ce genre qui ait été apporté et publié en Europe, et en réclame l'honneur pour l'Université d'Oxford.

Or, Messieurs, lors de son voyage au Japon en 1876, c'est à dire trois ans avant, M. Emile Guimet avait eu la bonne fortune de trouver et de se faire donner par les prêtres bouddhistes quelques spécimens de ces textes précieux.

Dès 1878, au congrès provincial des Orientalistes tenu à Lyon, dans la séance du 6 Septembre, M. Massa Hakira

Tomii a donné lecture d'une notice de M. Semitani-Riou-on, grand prêtre du temple de Shookôogi à Kioto, sur le culte du Buddha Amida, dans laquelle il signalait et expliquait les trois caractères vieux sanskrit symboliques du nom et de la puissances d'Amida; caractères qui sont principalement employés par la secte Giô-dô (Compte-Rendu, T II. *Religions du Japon.* p. 112).

En 1880 nous avons publié dans le Tome I des *Annales du Musée Guimet*, (p. 321) la traduction faite par M. M. Ymaizoumi et Yamata d'un manuscrit donné à M. Guimet par le grand prêtre du temple de Tchohédji, et intitulé *Shidda*, qui n'était autre que l'explication du sens mystique des caractères vieux sanskrit accompagnée d'une sorte d'exposition grammaticale de leur valeur phonétique en caractères japonais. Cette traduction était précédée de la notice que voici:

„Le manuscrit traduit par M. M. Ymaizoumi et Yamata a été donné à M. Emile Guimet, à son passage à Nagoya, par le grand prêtre du temple de Tchohédji. Ce bonze, d'un âge fort avancé, avait été signalé au voyageur par les prêtres de Nikko et d'autres prêtres bouddhistes comme étant très versé dans les mystères de la religion. Il lui offrit le manuscrit en disant qu'il l'avait fait copier par un de ses anciens élèves qui ne s'était pas montré digne de ses enseignements, et, avant de remettre le livre, il effaça avec son pinceau le nom de son disciple qui figurait au verso de la couverture.

Shidda est un mot sanskrit qui signifie „perfection". On a donné ce nom à l'ensemble des caractères sanskrits pour indiquer qu'ils sont perfectionnés de manière à pouvoir exprimer toutes les idées sans qu'on ait besoin de recourir à aucun autre caractère. C'est pour cette raison que, en Chine et au Japon, on n'appelle pas l'ensemble de ces caractères „sanskrit", mais bien „Shiddan" qui est l'accusatif de Shidda.

La parole de recommandation: „adore le Buddha pour

Shidda" veut donc dire: „adore le Buddha pour Shidda qu'il a créé."

Les vieux manuscrits sanskrits apportés de l'Inde et de la Chine au Japon sont écrits avec ces caractères."

Il ne peut y avoir aucun doute sur la valeur et l'importance que nous attachions à cette découverte puisque nous signalions l'existence au Japon d'anciens manuscrits sanskrits apportés de l'Inde et de la Chine et écrits dans ce caractère.

Enfin l'année suivante (1881) nous faisions suivre la traduction francaise, que nous avions faite avec son autorisation, du Sukhavâti-vyûha-sûtra de M. le professeur Max Müller, de la traduction, avec fac-simile du texte complet en vieux sanskrit, de la version du Sukhavâti-vyûha-sûtra de Kumaragiva, traduite sur les deux textes sanskrit et chinois par M. Ymaizoumi.

Je crois avoir suffisamment prouvé, Messieurs, que le Musée Guimet a connu l'existence, possédé et publié de vieux textes sanskrits japonais avant l'Université d'Oxford.

Je vous présente aujourd'hui, Messieurs, une nouvelle traduction inédite d'un de ces vieux textes sanskrits du Japon, le Prajñāpāramitā-hṛdaya-sûtra, transcrit et traduit par M. Paul Regnaud maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon, et M. Ymaizoumi, un des traducteurs japonais du Musée Guimet.

Cette traduction a été faite d'après un livre imprimé à Yédo en 1754 et publié par Tan-éï, prêtre de Mito, province de Hétatchi. Notre volume renferme deux textes en vieux sanskrit du même sûtra, — l'un, le premier, tellement fautif qu'il est impossible de s'en servir n'est accompagné d'aucune préface ni notice historique; — le second, beaucoup meilleur, est précédé d'une courte préface en japonais où l'éditeur, le prêtre Tan-éï, nous apprend que ce texte a été collationné avec cinq manuscrits sur feuilles de palmier, et notamment avec le célèbre manuscrit du temple de Horiudji

signalé par M. le professeur Max Müller. De plus le texte sanskrit était accompagné de deux commentaires, l'un chinois et l'autre japonais.

Si l'on s'en rapportait à cette préface on serait autorisé à se croire en présence d'un texte parfaitement correct, étant donnés les soins minutieux qui paraissent avoir présidé à cette édition; mais malheureusement il n'en est rien. Tout intéressant qu'il soit sous bien des rapports notre texte est rempli de fautes graves dues, sans doute, à la négligence du copiste ou du graveur, ou à leur peu de connaissance de la langue sanskrite, et nos collobarateurs se sont vus sur le point de renoncer à leur œuvre tant ils trouvaient de difficultés à restituer entièrement d'une façon intelligible ce vieux document.

A ce moment nous éditions le beau travail de Mr. Léon Feer sur les Textes du Kandjour (Annales du Musée Guimet Tome V) et ce fut avec un véritable bonheur que je lus un jour dans les épreuves que je corrigeais une traduction d'après le texte tibétain de ce Prajñāpāramitā-hṛdayā-sûtra accompagnée de remarques comparatives relatives à un texte sanskrit de ce même Sûtra. Je fis immédiatement part à Mr. Léon Feer de l'embarras dans lequel nous nous trouvions et il eut l'extrême obligeance de m'envoyer une copie trilingue — tibétain, sanskrit et mongol — du texte de ce Sûtra appartenant à la Bibliothèque Nationale, et de plus une recension, corrigée par lui-même, du texte sanskrit qu'il avait comparé à celui du Kandjour.

Grâce à ces documents précieux, et aidés aussi des deux commentaires chinois et japonais, MM. Regnaud et Ymaizoumi parvinrent à restituer, sauf un seul mot, le texte que j'ai l'honneur de vous présenter et à en faire la traduction. J'ai joint à ce texte la copie du texte envoyé par M. Léon Feer, et celle de sa traduction d'après le tibétain afin que vous puissiez juger des différences considérables qui

existent entre les deux originaux. J'ai le vif regret de ne pouvoir vous soumettre en même temps l'original de notre texte que M. Ymaizoumi a emporté au Japon pour traduire in-extenso les deux commentaires et qu'il ne nous a pas encore renvoyé.

Voici ce texte et sa traduction:

TEXTE SANSKRIT

DU PRAJÑĀPĀRAMITĀ-HṚDAYA-SŪTRA.

ओ नमः सर्वज्ञाय॥

आर्यावलोकितेश्वरबोधिसत्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चरमामुष्य व्यवलोकयति स्म पंचस्कन्धास्ताश्च स्वभावशून्याः पश्यति स्म इह शारिपुत्र रूपं शून्यता शून्यतैव रूपं रूपादपृथक् शून्यता शून्यताया न पृथग्रूपं यद्रूपं सा शून्यता या शून्यता सा रूपं एवमेव वेदनसंज्ञासंस्कारविज्ञानम् इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ननिरुद्धा अमलाविमला अन्युना अपरिपूर्णाः तस्मात् शारिपुत्र शून्यतायां न रूपं न वेदनं न संज्ञा न संसकारं न विज्ञानं न चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वकायमनांसि न रूपशब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यधर्मं न चक्षुर्धातुर यावन् न मनोविज्ञानधातुः नाविद्या नाविद्याक्षयो यावन् न जरमरणं न जरमरणक्षयो न दुःखसमुदयनिरोधमार्गः न ज्ञानं न प्राप्तिर नाप्रप्तित्वं बोधिसत्वं प्रज्ञापारमिता माशृत्य विहरंश् चित्तावरणास्तित्वाद् न त्रस्तो विपर्यासातिक्रान्तस् तिष्ठति निर्वाणं (स्क्रिय खिकव्य विसितिवा) सर्वबुद्धाःप्रज्ञापारमितामाशृत्य अनु-

तस्मात् सम्यक्संबोधिमभिसंबुद्धाः तस्मात्ज्ञातव्यः प्रज्ञापार-
मितामहामन्त्रः महाविद्यामन्त्रः अनुत्तरमन्त्रः असमसमन्त्रः
सर्वदुःखप्रशमानःसत्यममिथ्यात्वं प्रज्ञापारमितायुक्तोमन्त्रः
तद्यथा
गते गते प्रगते प्रसंगते बोधिस्वाहा ॥॥
प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रं समाप्तं

TRANSCRIPTION.

Namaḥ Sarvajñāya.

Āryāvalokiteçvarabodhisattvo gambhîrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ caramāṁ ušya vyavalokayati sma pañcaskandhās tāç ca svabhāvaçūnyāḥ paçyati sma. Iha Çāriputra rupaṁ çūnyatā çūnyataiva rūpam. rūpād apṛthak çūnyatā çūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ yad rūpaṁ sa çūnyatā yā çūnyatā sā rūpaṁ. evam eva vedanasaṁjñāsaṁskāravijñānam. Iha Çāriputra sarvadharmāḥ çūnyatālakšaṇā anutpannāniruddhā amalāvimalā anyunā aparipūrṇāḥ. Tasmāt Çāriputra çūnyatāyāṁ na rūpaṁ na vedanaṁ na saṁjñā na saṁskāraṁ na vijñānaṁ na cakšuḥçrotraghrāṇajihvakāyamanāṁsi na rūpaçabdagandharasaspraštavyadharmaṁ na cakšurdhātur. yāvan na manovijñānadhātuḥ nāvidyā nāvidyakšayo. yāvan na jaramaraṇaṁ. na jaramaraṇakšayo na duḥkhasamudayanirodhamārgaḥ. na jñānaṁ na prāptir nāpraptitvam. bodhisattvatvaṁ prajñāpāramitām āçṛtya viharaṁç cittāvaraṇāstitvād na trasto viparyāsātikrāntas tišthati nirvāṇam .... sarvabuddhāḥ prajñāpāramitām āçṛtya anuttarasaṁyaksaṁbodhim abhisaṁbuddhāḥ. tasmāj jñātavyaḥ prajñāpāramitāmahāmantraḥ. mahāvidyāmantraḥ. anuttaramantraḥ, asamasamamantraḥ sarvaduḥkhapraçamānaḥ satyam amithyātvaṁ prajñāpāramitāya yukto mantraḥ. Tad yathā gate gate pragate prasaṁgate bodhisvāhā

prajñāpāramitāhṛdayasūtraṁ samāptam.

TRADUCTION.

Prajñāpāramitā-hṛdaya-sûtra.

Le Bodhisattva [1]) Āryāvalokitēçvara après avoir pratiqué pendant longtemps de la manière la plus complète la *prajñā-pāramitā* [2]) examina les cinq *skandhas* [3]) et vit qu'ils étaient essentiellement vides

„O Çâriputra la forme est le vide, le vide n'est autre chose que la forme, le vide ne diffère pas de la forme, la forme ne diffère pas du vide; la forme est le vide, le vide est la forme. Il en est de même de la perception, de la conscience, des impressions intellectuelles et du discernement.

Toutes les lois [4]), ô Çâriputra, ont le vide pour caractère; elles ne connaissent ni développement, ni obstacles; elles ne sont ni pures, ni impures; elles ne sont susceptibles ni de réduction ni de perfection.

Par conséquent, ô Çâriputra, il n'est dans le vide ni forme, ni perception, ni conscience, ni impression intellectuelle, ni discernement, — ni œil, ni oreille, ni nez, ni langue, ni corps, ni esprit, ni forme, ni son, ni odeur, ni saveur, ni objet du tact, ni loi, ni élément de la vue [5]).

Puisqu'il n'est pas d'élément de l'esprit et du discernement, il n'est pas (davantage) d'ignorance ni d'extinction de l'ignorance. Puisqu'il n'est ni vieillesse, ni mort, il ne saurait y avoir d'extinction de la vieillesse et de la mort, ni de dou-

---

1) Cette introduction est fort abrégée ou comporte une lacune eu égard à la rédaction tibétaine à laquelle il faut se reporter pour voir dans quelles circonstances le dialogue s'engage entre le Bodhisattva qui remplit le rôle de Maître et son disciple Çâriputra.

2) La perfection dans la sagesse ou la sagesse parfaite.

3) C'est à dire les cinq principes dont il est question plus loin, à savoir: la forme (*rūpa*), la perception ou le sentiment (*vedanā*), l'idée ou la conscience (*saṁjñā*), les impressions ou les concepts (*saṁskara*) et le savoir ou le discernement (*vijnāna*).

4) *Dharma*, la condition d'existence des choses; ce qui fait qu'une chose est telle qu'elle est. (Burnouf).

5) *Dhātu*, probablement ici classe, catégorie, ou peut-être essence, base.

leur [1]), ni d'existence, ni d'obstacle, ni de voie, ni de science, ni d'obtention, ni d'absence d'obtention [2]).

(Par conséquent) le Bodhisattva ayant fixé (quelque part) son séjour (pour se) livrer à (l'exercice de la) *prajñāpāramitā*, sans inquiétude car son esprit n'a pas de chaines, s'étant élevé au dessus de l'erreur atteint le Nirvâna.

.... [3]) tous les Buddhas s'étant livrés à la pratique de la *prajñāpāramitā* ont obtenu la connaissance parfaite et suprème.

C'est pour cela qu'il faut connaître la grande formule de la *prajñāpāramitā*, la formule de la grande science, la formule suprème, la formule sans pareille qui apaise toute douleur, qui est le vrai et non l'erreur, la formule qui accompagne la *prajñāpāramitā* et dont voici les termes:

Gate, gate, pragate, prasaṃgate, bodhisvâhā.

Fin du prajñāpāramitāhṛdayasūtraṁ.

TRADUCTION

du Prajñāpāramitāhṛdayasûtra d'après le texte tibétain du Kandjour; édition de la Bibliothèque nationale

par Mr. Léon Feer.

Fragments Extraits du Kandjour
Annales du Musée Guimet. Tom V p. 176.

Çer-chin XXI—13 = Rgyud XI, 13.

Adoration à la science transcendante. Voici le discours que j'ai entendu une fois: Bhagavat résidait à Râjagṛha sur le

1) La douleur (*duhkha*), l'existence ou la réunion des circonstances qui la déterminent (*samudaya*), l'obstacle (*nirodha*) qui s'oppose à ce que l'existence, cause de la douleur, se reproduise, et la voie (*mārga*), ou le moyen de favoriser l'obstacle, constituent ce qu'on peut appeler les quatre conditions de la chute humaine d'après les conceptions bouddhiques.

2) L'auteur parait avoir en ici en vue le Védantisme brahmanique, d'après lequel la science (*vidyā*) est le moyen de l'obtention (*prāpti*) ou du salut.

3) Le texte a ici un mot tout à fait corrompu qui signifierait *les trois mondes* (les Buddhas des trois mondes) d'après la traduction chinoise.

mont Gṛdhrakûta avec une grande assemblée de Bhixus, une grande assemblée de Bodhisattvas.

En ce temps là Bhagavat, après avoir dit l'exposé de la loi intitulé: *l'Illumination de la profondeur* (Gambhîra-avabhâsa) s'était absorbé dans l'extase *samâdhi*.

Alors le Bodhisattva Mahâsattva Avalokitēçvara contemplait l'exposé de la loi intitulé: Illumination de la profondeur [et dans les cinq aggrégats il contemplait le vide par sa nature propre].

Ensuite, par la puissance du Buddha, l'âyuṣmat Çâriputra adressa ces paroles au Bodhisattva Mahâsattva Avalokitēçvara: — Si un fils de famille ou une fille de famille a le désir d'être versé dans cette profonde science transcendante, que faut il lui enseigner? —

A ces mots le Bodhisattva Mahâsattva Avalokitēçvara parla ainsi à l'âyuṣmat Çāriputra:

— Çāriputra le fils de famille ou la fille de famille qui a le désir d'être versé dans cette profonde science transcendante doit apprendre ceci: c'est que les cinq *Skandhas* sont vides par leur nature propre. Comment sont ils vides par leur nature propre? La forme est précisément le vide, et le vide est précisément la forme. La forme n'est pas distincte du vide et le vide n'est pas distinct de la forme. Il en est de même de la perception, de la conscience, des samskâras, de la discrimination. C'est ainsi, Çāriputra, que toutes les lois sont le vide par leur propre nature, n'ayant pas de signes distinctifs, n'étant sujettes ni à la naissance, ni à la production, ni à l'obstruction, ni à la souillure, ni à l'exemption de souillure, ni à la diminution, ni au parfait accomplissement.

Par conséquent, Çāriputra, dans le vide il n'y a ni forme, ni perception, ni conscience, ni samskâras, ni discrimination; — ni œil, ni oreille, ni nez, ni langue, ni corps, ni esprit; — ni forme, ni son, ni odeur, ni saveur, ni toucher, ni loi; — ni élément de l'œil, ni élément de l'esprit, ni élément de la discrimination de l'esprit. D'où il suit qu'il

n'y a ni ignorance, ni destruction de l'ignorance, ni vieillesse et mort, ni destruction de la vieillesse et de la mort; il n'y a ni douleur, ni origine, ni complément, ni voie, ni connaissance, ni obtention, ni non-obtention.

En conséquence, Çāriputra, puisqu'il n'y a (pour les Bodhisattvas) ni obtention, ni non-obtention, c'est en se réfugiant dans la Prajñāpāramitā et en s'y tenant que l'esprit, n'y ayant plus de support, exempt de frayeur, supérieur à toute transgression, le (Bodhisattva) obtient le Nirvāna. C'est en se tenant ferme (sur ce terrain) que (dans les trois périodes) les parfaits et accomplis Buddhas réfugiés dans la Prajñāpāramitā ont obtenu la Bôdhi parfaite et accomplie au dessus de laquelle il n'y en a pas.

En conséquence, Çāriputra, il faut enseigner le mantra de la Prajñāpāramitā, le mantra de la science, le mantra sans supérieur, le mantra égal, le mantra sans égal[1], le mantra qui calme toutes les douleurs, le mantra efficacement et non vainement approprié à la Prajñāpāramitā, savoir: — Gate, Gate, — parangate — parangate — Bodhisvaha. — Voilà, Çāriputra, comment le Bodhisattva Mahāsattva doit prendre son refuge dans la Prajñāpāramitā. —

Alors donc, Bhagavat, s'étant à cette heure même réveillé de cette Samādhi, donna son approbation au Bodhisattva Mahāsattva Avalokitēçvara par ces mots: — Bien, bien. — Fils de famille, c'est bien cela! c'est ainsi, comme tu l'as expliqué, que cette Prajñāpāramitā a été déclarée par tous les Tathāgatas, Arhats, parfaits Buddhas.

Ainsi parla Bhagavat; le noble (āgra) Bodhisattva Mahāsattva Avalokitēçvara transporté, et ces Bhixus, et ces Bodhisattvas Mahāsattvas, et toute cette assemblée qui comprend tout le monde avec ses dévas, hommes, Asuras, Gandharvas, louèrent hautement le discours de Bhagavat.

Fin de l'essence de la Sublime Prajñāpāramitā en vingt-cinq (çlokas).

TEXTE SANSKRIT

DU PRAJÑĀPĀRAMITĀ HṚDAYA || ||

COMMUNIQUÉ PAR MR LÉON FEER.

Namo Bhagavatyai āryaprajñapāramitâyai || Evaṁ mayâ srutam ekasmin samaye || Bhagavân râjagṛhe viharati sma gṛdhrakûtaparvate mahatâ bhixusanghena sârddham mahatâca bodhisattvagaṇena || Tena khalu puna: samayena bhagavân gambhîravabhâsannâma dharmaparyâyaṁ bhaṣitvâ samâdhim samâpanna: || tena ca samayenâryavalokiteçvaro bodhisattvo mahâsattvo gambhîravabhâsaṁ nâma dharmaparyâyaṁ vyavalokayati sma ||

Atha khalvâyuṣmân çâriputro buddhânubhâvenâvalokiteçvaraṁ bodhisattvaṁ mahâsattvaṁ ekad avocad yathocitam (?) || kulaputro vâ kuladuhitâ vâ asyâṁ gambhirâyâṁ prajñâpâramitâyâṁ varttakâmas tena katham çixitavyaṁ ||

Evamukta avalokiteçvaro bodhisattvo mahâsattvo âyusmantam Çâriputram etad avocad yathocitaṁ || Çâriputra kulaputro vâ kuladuhitâ vâ asyâṁ gambhirâyâṁ prajñâpâramitâyâṁ varttakamas tenaivam çixitavyam || yaduta pañcaskandhâ: svabhavaçûnyâ: || katham svabhâvaçûnyâ: || rûpam eva çûnyatâ çûnyataiva rûpaṁ || na rûpaṁ pṛthak çunyatâyâ: nâpi çûnyatâ pṛthagrûpât || evaṁ vedanâ saṁjñâ saṁskâra vijñânâni || evaṁ çariputra sarvadharmâ svâbhâvaçûnyatâlaxaṇa ajâtâ anutpannâ aniruddhâ amalâvimalâ anyunâ asaṁpûrṇâ ||

Tasmâttarhi Çâriputra çûnyatâyâm̃ na rûpam̃ na vedanâ na samjñâ na samskârâ na vijñânam̃ || na caxurna çrotam̃ na ghrâṇam̃ na jihvâ na kâyo na mano na rupam̃ na çabdo na gandho na raso na spṛṣṭavyam̃ na dharma: || na caxurdhâtur na manodhâtur na manovijñânadhâtur || yâvan nâvidyâ nâvidyâxayo yâvan na [jarâmaranam̃ na] jarâmaraṇaxayo || na du:kham̃ na samudayo na nirodho na mârgo || na jñânam̃ na prâptir nâprâpti: ||

Tasmât tarhi Çâriputra na prâptir nâprâptir yâvat prajñâpâramitâyâm̃ âçritya viharam̃çcittâlambanannâstivâd atratto vipayâsâtiksânto tani nirvâṇam prâpnoti || atha(?) vyavasthitair api samyaksambuddhai: prajñâpâramitâm̃ âçrityânuttarâ samyaksambodhi: prâptâ ||

Etasmâjjñâtavya: prajñâpâramitâ mantra: vidyâmantra: anuttaro mantra: asamasama mantra: samyaktvam̃ nâ mithyâtvam̃ prajñâpâramitâyukto mantra: ||

Tadyathâ || gate || gate || pârangate || pârasangate || bodhisvahâ || ||

Evam̃ Çâriputra bodhisattvena mahâsattvena prajñâpâramitâyâm̃ çixitavyam̃ ||

Atha khalu Bhagavân asyâm̃ velâyâm̃ tasyâs samadher vyutthâyâvalokiteçvarâya bodhisattvâya mahâsattvâya sâdhukâram adât || sâdhu sâdhu || kulaputraivam etat kulaputraivam etad || evamevaisâ prajñâpâramitâ yathâ tovyâ nirdiṣṭânumantryate sarvatathâgatair ardhabhir samyasambuddhai: ||

Idam avocad bhagavân || âttamanâ aryavalokiteçvaro bodhisattvo mahâsattvo: te ca bodhisattvâ mahâsattvâ: ta ca sarvavatî pariṣat sa devamanusyâsuragandharvaçca loko bhagavato bhâṣitam abhyanandan iti ||

Aryâpañcaviçatikâ prajñâpâramitâhṛdayam̃ || ||

Je n'entreprendrai pas, Messieurs, de discuter notre sûtra au point de vue du dogme; je ne pourrais que répéter, et

bien moins bien que lui, ce que Mr. Léon Feer dit, dans la notice qui précède sa traduction du sûtra tibétain, de ce curieux nihilisme qui, poussé à ses extrêmes limites, semblerait tendre à la négation même du Buddha. Mais ce qui nous frappe tout d'abord, quand nous comparons notre sûtra aux deux textes sanskrit et tibétain, c'est son extrême brièveté et sa concision poussée jusqu' à l'obscur. Brièveté et concision bien plus sensibles encore ici que dans le Sukhavâti-vyûha-sûtra traduit par M. le professeur Max Müller. Les quelques mots par lesquels il débute sont absolument insuffisants pour nous expliquer dans quel but et dans quelles circonstances cet enseignement est donné; il se termine brusquement sans que rien ne comble cette lacune; il lui manque l'introduction et la conclusion que nous trouvons dans les deux autres textes.

Je n'ai pas besoin d'insister sur les nombreuses différences qu'il présente et sur le manque de précision de ses termes qui vous ont sans doute frappés.

Nous nous trouvons donc ici encore en présence d'un sûtra court et il semblerait que ce fut le caractère général de ces vieux textes sanskrits du Japon. Si nous adoptons l'opinion émise par le savant professeur M. Max Müller, dans son introduction au Sukhavāti-vyūha-sūtra, à propos des sûtras longs et courts, nous pouvons également faire remonter la composition du Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra au 2me siècle après J. C. et sa sortie de l'Inde pourrait bien être contemporaine de celle du Sukhavāti.

Quant à l'usage de ces caractères de vieux-sanskrit il nous parait être fréquent dans le bouddhisme japonais. Ainsi, sans parler des quelques livres que nous possédons et aux quels il convient d'ajouter le Son-shô-Dharāni que nous espérons publier avant peu, nous avons exposé ici cinq kakémonos peints sur soie et sur papier sur les quels ces caractères figurent. Ils appartiennent à la secte bouddhique

de Sïn-gon. Nous possédons également au Musée Guimet à dans la vitrine de la secte Sïn-gon:

1 brule-parfum dont le couvercle est orné de trois de ces caractères.

2 petits dagobas à reliques dont les portes sont marquées de 16 de ces caractères symbolisant les 16 grands Rakans.

1 autre dagoba, en métal d'alliage or et cuivre, qui porte quatre de ces caractères.

2 reliquaires avec les mêmes ornements.

dans la vitrine de la secte Hokké-siou:

1 boîte à amulettes en bois de santal, de celles que portaient les anciens guerriers japonais, décorée à l'intérieur des figures finement ciselées d'Aizen-Mio-ô et de Foudo-Mio-ô, et à l'extérieur, sur chacune de ses deux faces, des caractères sanskrits symboliques de ces deux divinités se détachant en or sur le fond de laque noire.

dans la vitrine de la secte Giô-dô:

1 tablette funéraire, sorte d'ex-voto destiné à recommander un défunt au bodhisattva Jiso, marquée en tête du caractère vieux-sanskrit A symbolique du Hokkaï.

et enfin 1 statuette d'Amida, en bois doré du XVe siècle, dont la gloire, en forme de feuille de figuier, est ornée des trois caractères vieux sanskrit *Hrîh* symbole d'Amida; *Sah* symbole de Kouan-non; *Sa* symbole de Seïssi.

J'ai longtemps abusé de votre patience Messieurs, mais je n'ai plus qu'un mot à ajouter. En terminant je demande à appeler votre attention sur une question qui trouve tout naturellement sa place ici, l'étude des divers anciens caractères usités au Japon. Au Congrès de Lyon, en 1878, cette question avait déja été soulevée et avait reçu un commencement de solution: M. Harada avait lu un travail succinct sur l'ancien caractère dit *Ecriture des Dieux* et M. Metchnikoff un mémoire sur l'écriture *Hi-fou-mi* ou du *Livre du*

soleil et ses deux variantes cursives; sur l'écriture *Ana-itsi*, et enfin sur l'écriture *Hotsma*. Nous nous occupons activement de la traduction d'un ouvrage japonais en trois volumes sur l'*Ecriture des dieux* offert au Musée par M. Harada et nous espérons le publier bientôt.

C'est à vous, Messieurs, qu'il appartient de résoudre cette intéressante question en la faisant figurer à l'ordre du jour de votre prochaine réunion.

BÂṆABHAṬṬA'S BIOGRAPHY OF ŚRÎ-HARSHAVARDHANA OF STHÂNEŚVARA.

BY

A. FÜHRER PH. D.
Professor of Sanskrit, Bombay.

BÂṆABHAṬṬA'S BIOGRAPHY OF ŚRÎ-HARSHAVARDHANA OF STHÂNEŚVARA.

The great king *Harshavardhana* of *Sthâneśvara* who, according to Mr. Reinaud's calculations [1]), reigned from A. D. 607 to about 648, and whose court was visited by the Chinese pilgrim Hiuen Tsang [2]) between 629 and 645, is long since wellknown to students of Sanskrit literature through the record of his life written by the poet *Bâṇa*, called *Śrî-Harshacharitam*. This work was composed in the early part of his reign, and does not contain all the events of his life. When Hiuen Tsang visited his court, *Harshavardhana* was at *Kanyâkubja* [Kanauj] performing religious duties. But, according to *Bâṇa's* work, his original capital was *Sthâneśvara*, or the modern Thâṇeśvar in Northern India. According to the poet, he was of the *Pushpabhûti* dynasty; the Chinese pilgrim, however, says he was of the *Feï-she* class, thus leading General Cunningham to think he was a *vaiśya* by caste. Prof. Beal [3]) supposes he was of a clan

1) *Fragm. Arab. et Pers.* p. 139. Prof. M. Müller [*India: What can it teach us*, p. 290] seems to prefer A. D. 610 to 650. Compare, however, Beal's *Buddh. Rec. of West. World*, Vol. I, 210.

2) See *Indian Antiquary*, Vol. VII, pp. 196—202.

3) l. c. p. 209.

called *Vaisa* or *Baisa*. He was connected by marriage both with the kings of *Mâlava* and the rulers of *Vallabhî*; and he established an era of his own, known as the *S'rî-Harsha-Saṃvat*. Hiuen Tsang describes *Harshavardhana* as a powerful king who subdued distant peoples and made the neighbouring nations fear him, and who carried his victorious arms from the east to the west, only failing to make his power acknowledged by the people of *Mahârâshṭra* which was the kingdom of *Pulikeśî* II. And he further states that not only did *Harshavardhana* and *Pulikeśî* meet and fight, but *Harshavardhana* in person marched out to punish the people of *Mahârâshṭra*, i. e. he himself headed an invasion of that kingdom. He was, however, defeated by *Pulikeśî* II, as we learn from the inscriptions of the Western *Chalukyas* and their relatives of the *Gujarât* branch. Thus, in the Aiholê Mêguṭî inscription, *Pulikeśî* is described as causing the joy of *Harsha[vardhana]*, whose feet, which were like waterlilies, were covered with the rays of the jewels of the chiefs that were nourished by his immeasurable power, to melt away through fear [1]); in the Nirpaṇ grant, he is described as defeating the glorious *Śrî-Harsha [vardhana]*, the supreme lord of the region of the north [2]); in the Karnul grant [3]), the Togurshode grant [4]) and others that follow the same form, he is described as acquiring the second name of *Parameśvara*, or „supreme lord" by defeating *Śrî-Harshavardhana*, the warlike lord of all the regions of the north.

Bâṇa's Śrîharshacharitam, or „history of *Śrîharshavardhana's* wars with the king of *Mâlava*", is written in prose, and in a highly verbose, bombastic style, similar to that of the well-known *Vâsavadattâ* of *Subandhu*, of which it is apparently an imitation when we compare the many parallel pas-

1) *Ind. Ant.*, VIII, 244. 2) *Ind. Ant.* IX, 125.
3) *Ind. Ant.* XI, 68. 4) *Ind. Ant.* VI, 87.

sages in both works. Dr. Fitz-Edward Hall [1]) first brought it to the notice of Sanskritists in the preface to his edition of the *Vâsavadattâ*. When he did this, he had however only two faulty and incomplete Mss. of the work before him. Dr. Bhâu Dâjî, [2]) in 1871, was fortunate enough to obtain from Kaśmîr a complete and accurate copy of the work with the commentary thereon, styled *Śrîharshacharitasaṅketa*, by *Saṅkarabhaṭṭa*. Prof. Dr. Bühler [3]) discovered during his tour in Kaśmîr, in 1875, four old codices of considerable importance, including the commentary of *Śaṅkarabhaṭṭa*. Besides these Mss., I obtained two transcripts of ancient Mss., dated *saṃvat* 1520, and two copies, dated *saṃvat* 1701, from Bâpudeva Śâstrî of the Benares Sanskrit College; further two good old Mss. from the library of the Mahârâja of Jaipur, a fine copy from Śâstrî Ramchoḍ Nîlakaṇṭha of Aḥmedâbâd, as well as Dr. Burnell's Tanjore transcript and Paṇḍita Îśvarachandra's Kaśmîrian copy. With the assistance of these rich materials a critical edition of this work is now possible; and I am glad to say that the text, accompanied by the whole commentary of *Śaṅkarabhaṭṭa*, is already sent to the press, having been prepared by myself for the „Bombay Sanskrit Series".

The work is divided into eight chapters [*uchchhvâsas*]: I. Description of the family of *Vâtsyâyana*, in which *Bâṇa* was born [*vâtsyâyanavaṃśavarṇanam*]; II. The author's interview with *Harshavardhana* at *Sthâneśvara* [*râjadarśanam*]; III. Account of the descent of *Harshavardhana's* family [*râjavaṃśâvatârah*]; IV. The birth of *Śrîharshavardhana* in the family of *Pushpabhûti*; [*chakravartijanmavarṇanam*]; V. Death of *Prabhâkaravardhana* [*mahârâjamaraṇam*]; VI. Resolution to destroy the king of *Mâlava* [*râjapratijñâ*]; VII.

1) *Vâsavadattâ*, Bibl. Indica, Calcutta 1859, pp. 12, 50.
2) *Journal of the Bombay Branch R. Asiatic Society*, Vol. X, pp. 38—45.
3) *Report of a tour in Kas'mîr* etc., Bombay 1877, p. 62.

The conquest of *Prâgjyotisha* from the son of its king [*chhattralabdhiḥ*]; VIII. The invasion of the *Vindhya* range by *S'rîharshavardhana* in his progress towards *Mâlava* [*vindhyaniveśanam*]. All my Mss. have the concluding words: *samâptam idam harshacharitâvyâkhyam mahâkâvyam* „thus ends the great poem of the name of *Harshacharitam*". In the first chapter the author, however, expresses his resolution to describe the overthrow of the *râjâ* of *Mâlava*, but at the close of the eighth chapter, where all Mss. terminate, the subject is brought up to the progress of *Harshavardhana* to the *Vindhya* range in his way to *Mâlava*, and it is obvious that if the author ever completed his work, he must have written several chapters more. It is well-known that *Bâṇa* died before completing his *Kâdambarî*, and that his son *Bhûshaṇabâṇa* brought it to a conclusion; and as it would be difficult to believe that he left the *Harshacharitam* also incomplete, it is to be hoped that further instalments of the work may still be met with. A brief account of the historical facts of the work is given by Prof. Dr. Peterson in his introduction to the *Kâdambarî* [1]). I reserve the analysis of the *Harshacharitam* itself for my preface to the forthcoming edition of the text.

Bâṇa, styling himself in the *Harshacharitam* „*mahâkavi chakrachûḍâmaṇi*" lived in the first half of the seventh century A. D., when Hiuen Tsang visited India. Besides the romance *Kâdambarî* and the biography *Harshacharitam*, there is a drama of the name *Pârvatîpariṇaya* and an eulogy in honor of *Durgâ*, styled *Chaṇḍikâśatakam*, of which *Bâṇa* is the author. The Sanskrit literature which *Bâṇa* has had before him when writing his life of *Harshavardhana* consists in the *Râmâyaṇa*, *Mahâbhârata*, *Harivaṃśa*, *Vâyupurâṇa*, *Agnipurâṇa*, *Bhâgavatapurâna*, and *Mârkâṇḍeyapurâṇa*,

1) *Kâdambarî*, Bombay 1888, pp. 56—59.

which fact I shall prove fully in my edition of the text.

In order to give a specimen of Bâṇa's bombastic and highly artificial style, I subjoin here a literal translation of chapter V, being the account of the death of *Harshavardhana's* father *Prabhâkaravardhana.*

„As a flash of lightning first causes light and then hurls down the thunderbolt, so fate, causing happiness to men at first, sends down terrible calamity a short time after. As the serpent called *Ananta* causes mountains to fall by changing his hoods, so it is eternal time alone which causes many great men to fall at the same time unceremoniously [with a degree of contempt]".

After this the king *Prabhâkaravardhana* once summoned *Râjyavardhana* [his eldest son] before him who was capable of wearing armour and able to fight, and sent him accompanied by a vast army, with the old hereditary ministers and the trusted feudatory chiefs to northern India, to conquer the *Hûṇa* people, as a lion deputes his whelp to destroy the deer.

His Royal Highness, the prince *Harshavardhana* accompanied him with a force of cavalry for several stages. When the elder brother entered the quarter which glows with the lustre of mount *Kailâsa*, the prince *Harshavardhana* who was full of youthful vigour and was of an age at which heroic deeds are much liked, possessed of eyes as beautiful as those of a deer, stayed away from home and loitered for several days on the skirts of the valley of the snowy mountain [*Himâlaya*] — the valley that abounded in lions, light-legged deer and bears — enjoying the pleasures of the chase, the lustre of his body being, as it were, darkened by the lustre of the glances of the sylvan deities who were looking with great concern at his acts against the beasts of the forest which were in their charge [or, who were anxiously looking at him being enamoured of him]. And within a

few days, showering down [sending forth] shining missiles from his bow, the string of which was drawn to the utmost extent [to the vicinity of the ear], he emptied the forests of wild beasts.

Once in the fourth watch of the night, in fact when it was about to dawn, he saw in a dream a lion that was being burnt by a forest fire impossible to be checked, imparting to all the quarters a ruddy hue by its flickering flames. He also saw the lion's mate jump into the fire, leaving her young ones behind. He then thought thus within himself: „certainly in this world the bond of affection is stronger than iron, because, drawn by this even the lower order of creatures act in this way". When he awoke, his left eye throbbed repeatedly; all of a sudden a tremor spread over his limbs. Without any apparent cause, his heart was, as it were, shaken from its very bonds within. A very painful and dejected mood of mind was the immediate consequence. His mind was agitated with various conjectures as to what the meaning of all that could be, and he lost all firmness. Possessed as he was of eyes like that of the *chakora* bird, his head down cast in anxiety, he made the place with his eyes, the pupils of which were fixed and motionless in a vacant gaze [look of abstraction], appear like a land momentarily covered with a forest of land-lotuses. He followed the chase on that day with a vacant mind, and when the sun reached the zenith, he returned home. He there laid himself down on a cane-bed provided with pillows as white as the moon, and the surface of which was wet with cool sandal paste, and being gently fanned on both sides with small hand-fans passed the time with his mind full of apprehensions.

Shortly after he observed at a distance one named *Kuraṅgaka*, coming towards him in hot haste, who had travelled a long distance. He had round his head a bit of cloth.

which was dark having been dyed in blue, with a letter tied in it. It appeared like a garland round his head. A shade of blackness spread over his body on account of heat [exposure] and fatigue, which led one to fancy that his body was, as it were, turned into charcoal by the fire of grief which was smouldering within its heart. It appeared as if he was followed by the earth herself, anxious to hear the news of the king, in the form of dust raised by his feet which were moving swiftly in consequence of his eagerness to reach the prince soon. It appeared as if he was fanned on both sides by the skirts of his upper garment, shaken and spread out by the wind blowing from the opposite direction. He was advancing so swiftly that one might have supposed that he was supplied with a pair of wings. He was as if goaded from behind by the command of his master. He was breathing hard in consequence of fatigue, and it appeared as if he was being dragged forward by the breath which he exhaled. A reflection of the sun was cast on his perspiring forehead, from which one might have supposed that the sun curious to know his errand had gone there to steal the letter [in the cloth forming the turban]. By reason of his haste, it appeared as if his senses had left him. As he was vacant-minded, he was stumbling though the road was even, but one might have attributed it to the weight [importance] of the business described in the letter. He was like a portion of a dark cloud, the precursor of a falling thunderbolt of evil tidings, or like a volume of smoke of a smouldering fire of grief about to blaze forth. He seemed to be the seed of the paddy of demerit about to bear fruit, and like some portentious bad omen itself.

When the prince saw him, his heart broke asunder, fear being aroused in it by the series of bad omens described above. *Kuraṅgaka*, on the other hand, bowed down to him, and advancing, first imparted to him the sad aspect

of his own face, and then delivered to him the letter. His Royal Highness, the prince *Harshavardhana* read the letter himself, and taking sorrow with him into his heart along with the contents of the letter, and being agitated in mind, said: „*Kuraṅgaka*, what is the illness of my father?" With a sad countenance and in accents faltering with grief, he replied simultaneously with his eyes that told [the same story] with drops of tears: „O prince, it is a terrible fever!" When he heard this, his heart was at once split into a thousand parts. Then rinsing his mouth [*making âchamana*], and wishing that his father might live a long life, he gave away all his property consisting of an immense quantity of jewels, gold, and silver, to the *Brâhmaṇas*. He set out at once not even taking his food [before he started]. He ordered his young attendant who was waiting there, holding a drawn sword touching his forehead, to saddle the horse. The groom ran in haste for him, and having brought him, the prince mounted and began the journey alone with his heart trembling with fear.

Then a large number of persons startled at the unexpected sound of the marching conch, got their horses saddled in great haste and joined him from all quarters, and the three worlds were filled with the loud sound of their hoofs. While he was proceeding, the deer passing by his left indicated that the death of the king was imminent. Perched upon a tree dried up by the forest fire, a crow, facing the hot rayed sun, began to caw terribly, thereby causing, as it were, the heart of the people to break.

A Buddhist mendicant who roamed about naked and decorated with peacock plumes, presented himself before him; his body was covered with dirt that had collected on it for many days, and therefore appeared as if besmeared with soot. These bad omens being inauspicious for his journey, and his heart being melted in love for his father, he was

filled with apprehensions. Then with a mind full of surmises about what might happen, and with his eyes fixed upon his horse's mane, and conversation on all subjects exciting laughter being at an end, he travelled many hundred of miles in one day, accompanied by a number of feudatory princes, none of whom uttered a word. When the sun turned his face downwards, having laid aside his splendour, as if sad on receiving the news of the king, the prince though solicited many a time with great importunity by *Bhaṇḍî* and other loving chiefs, would not take any food. He spent the night in marching, by a good and short road, the way being pointed out from village to village by the inhabitants who had been impressed by porters sent in advance.

On the following day at noon, he reached the capital [*Sthâneśvara*]. The exclamations of *jaya! jaya!* [„victory attend the king!"] had ceased, the sound of drums was no longer heard, musik was given up, festivities were done away with; no bards were singing, and no articles were exhibited for sale at the shops. The volumes of smoke that rose from the ceremony of *koṭihoma* being performed in different parts of the town formed curved lines, and then being bent by the wind caused the town to appear as if it was being ploughed with the ends of the horns of the buffalo belonging to the god of death. It also appeared, for the same reason, to be surrounded with the snares of the god of death. Flocks of crows hovering above the town at this time were cawing so hoarsely, that they might be mistaken for the iron-bells forming the ornament round the neck of death's buffalo. In one place the god Śiva was being propitiated by the king's affectionate friends, lying before his image fasting with a determination to continue so [the fast] till the favor of the god was gained; in another place sons of noblemen were propitiating the divine mothers [*mâtṛimaṇḍalam*] by burning themselves with the flames of lamps; in another place a

dravida was about to give a human head as an offering, and was asking the aid of a *vetâla* [or vampire]; in another place an inhabitant of the *Ândhra* country was seen to hold up the entrails of a sacrificed animal, in order to gain the favor of the goddess *Chaṇḍî*; in another part of the town the god *Mâhâkala* was being entreated by the royal attendants offering a quantity of fragrant gum called *guggulu*, held on their heads while being melted; in a different part of the town the king's relatives were engaged in offering their own flesh cut by sharp weapons as an oblation to the fire; and in another part the sons of the chiefs were openly making preparations for selling human flesh. The town appeared to be covered with the ashes of the burning ground, to be in the possession of bad omens, to be destroyed by the *Râkshasas*, under the jaws of *Kali*, or as if covered by a collection of sins. It appeared to be a town where sin and irreligious acts had spread themselves, where the reign of instability was visible, and which had become subject to the whims of fate. It was like a dreary place with no signs of animation, as if every body there was under the influence of sleep or a swoon, as if it had been cheated and robbed of everything it possessed, and was so far changed that it seemed as if he had never seen it before.

Just as he entered the principal street leading to the market, he saw a person exhibiting a *yamapaṭa* [a picture shewing the representation of death and the incidents of the next world] who was surrounded by many children excited with curiosity. He was describing with an arrow held in his right hand the mutual connection subsisting between the incidents of the next world as portrayed on the canvas, which along with many other pictures contained that of the lord of the death mounted on his terrible buffalo. This picture was attached to a pole which he held in his left hand, the pole acting as a pillar resting on the ground. He also

heard the following verse recited by him: „Thousands of fathers and mothers, hundreds of sons and wives have passed away in every *yuga*, whose were they and to whom do we belong?" On hearing this, his heart was completely split into several parts. He then advanced slowly and reached the gate of the palace, where admittance for the public was forbidden. Alighting from his horse, he saw coming out from the interior a young physician named *Suṣheṇa*, with a melancholy countenance who seemed to be forsaken by his senses. The prince, after he had been saluted by him, said: „has the sickness of my father taken a favorable turn?" He replied: „not yet, but it might take a favorable turn, after he has seen your Royal Highness". Then being saluted by the porters and slowly [advancing] he entered the royal palace where all the property was being given away, where the tutelary goddess of the family was being worshipped, where the boiling of rice with ghee was begun, where the ceremony of six oblations was being performed, where sprouts of *dûrvâ* grass shaken by the wind and covered with oblations mixed with curds were being offered, where hymns in praise of the great deity *Mâyûrî* [a Buddhist deity] were being recited, where ceremonies for propitiating the spirits were commenced [where the ceremony of offering oblations to all creatures was being performed], where recitation of the *Saṃhitâs* was begun by holy *Brâhmaṇas*, where the temples of *Śiva* were resounding with the sound of eleven times repeated hymns of *Rudra*, where the image of *Śiva* was being bathed with a thousand jars full of milk by the very holy devotees of that god, where the feudatory chiefs were passing days and nights seated on the court-yard with their hearts heavy with sorrow for not having enjoyed the sight of their lord. They were dressed in a suit of clothes dirty on account of their having neglected to clean their body, to whom bathing, eating, and sleeping became matters of talk only [where

unknown]. To them bulletins about the health of the king were delivered by his near attendants who came out of the royal seraglio. And they were as motionless as figures in a painting. There the lamentable state of the king was related by a body of royal attendants forming a ring under the porch, who looked sad and softly whispered among themselves.

One of these persons laying bare the faults of the physician, another reciting the definitions of incurable diseases, another relating his bad dreams, another describing the story of ghosts and spirits, another repeating the words of an astrologer, another describing the portentious natural phenomena [or appearance of complications of the disease], a different person reflecting on the instability of the world and denouncing it, or blaming *Kali* for his wanton frolics, or accusing fate, another person expressing his anger against virtue or censuring the tutelary goddesses of the royal family, and lastly another reproaching the fate of the distressed nobility.

Proceeding onwards, he was gazed at by the attendants of his father with eyes covered with a constant flow of tears, and [at last] reached the third apartment of the palace where he perceived the smell of decoctions, and where different kinds of medicated ghee and oil which were being boiled diffused the odours of various medicinal drugs. There he saw his father lying in a spacious apartment where stillness prevailed, and in the portico in front many porters with canes in their hands had assembled. The entrance was covered with a three-fold screen, and the back door was closed. The creaking noise of the doors was prevented, protection from drafts was secured by closing the windows [or, where ventilation was preserved by keeping a part of the window open], the attendants were sunk in grief, the door-keepers became angry at the sound of foot-steps on the stairs, directions for all acts were given by silent signs. A man

with a coat of mail was sitting not very near to the king, and there in a corner a man holding a spittoon was startled by constant calls; in a room at the top of the house hereditary ministers were sitting silent; in its balconies, screened by latticed private doors, were sitting the king's female relatives perplexed with mental agony; in the court-yard surrounded by rooms on four sides were assembled the auxious attendants of the king, and only a few intimate friends had entered. There the physicians were frightened at a violent paroxysm of fever, the ministers were sunk in despair, the family priest had lost his spirits, the friends were dejected, the learned were well-nigh dead, the feudatory chiefs were in a distressed state of mind, the attendant with a chowrie [*châmara*] in hand was desponding, the servant standing near the head was haggard and enfeebled with grief, the fulfilment of the desires of the king's favorite servants was about to be stopped, the allied chiefs were perplexed in mind, and their strength had given way from not having any nourishment out of devotion to their master, all the *kshatriya* princes were lying on the ground ever wakeful. A load of grief was borne by the multitude of sons of the feudatory nobility; the chamberlain was stunned with grief, the bards no longer merry, the desponding faithful servants were sobbing; the dancing girl's lips were white from having forgotten to take betel [*târnbûla*]; the superintendent of the royal kitchen was giving his attention to prepare the food ordered by the physicians, who were sunk in embarassment; the king's excessive thirst was being allayed by the sight of water poured from tumblers held high above the mouths of his attendants, the gluttons were being fed by the desire of the king; all the retail-dealers in medicine were busy in procuring medicinal drugs; the king's excessive and painful thirst was inferred from the fact of the waterman being repeatedly called for; buttermilk was being cooled

in a jar placed in the midst of ice; the collyrium pencil was being cooled by camphor powder placed on a piece of white wet cloth. In a new vessel daubed with mud which was somewhat dry, a quantity of whey to be used as gargle was placed; soft lotus stalks were covered with tender and wet lotus leaves, and bundles of blue lotuses together with their stalks were placed on that part of the ground where vessels of drinking water were kept. Boiled water was being cooled down by being slowly and repeatedly poured from one vessel into another. A fragrant smell of brown sugar was diffused [through tbe palace].

The king's wistful eyes rested upon a porous water-jar [*lit.* sandy, or a jar in whose formation sand formed the principal part] placed upon a stand. The neck of a large globular water-jar was surrounded by fresh acquatic plants. There was a crystal vessel full of powdered fried grain and also a paste of flour and curd in a milk-pail of sapphire. Scattered here and there were many vessels made of mother of pearl, conch-shells and crystals with the dregs of the juice or powder of cooling medicines in them. Plums [*prâchînâmalaka*], limes, pomegranates, and grapes were lying about in heaps. Lustral water was being sprinkled over the king by *Brâhmaṇas* who were presented with some gifts; on a slab of stone a maid servant was grinding [materials to form] a paste for application to the fore-head. It seemed as if the ceremony of *nîrâjanâ* [lustration] for the king's conquest of the other world was being performed by the heat [fire] of fever. The king tossing on his bed which had assumed an uneven appearance [like the waves on the sea] on account of his constant rolling and changing of sides, caused by the fever, appeared like the serpent *Śesha* rolling from the venom of poison on the milky ocean. With his body white with pearls, sand and dust, he looked like the ocean drying up at the time of *pralaya* [final day] and therefore

white with pearls, sand, and dust. As mount *Kaïlâsa* was raised by the ten-headed *Râkshasa*, so he was being carried up to heaven by diseases. He was being touched with the hands of attendants, the palms of which were white as if turned into ashes by touching the very hot limbs of the king. As he was about to take his departure to the other world, his steady everlasting fame in the form of sandal paste came to him and was bidding adieu to him. On his body the lotus and the lily leaves were being constantly put, and therefore his body was darkened, as it were, by the fall of death's glances. A piece of cloth tied round his head which pressed his hair, indicated that he was suffering from incessant pain in his temples. The spectators were alarmed by the appearance of his forehead on which many blue veins were prominently visible from the unbearable pain, and it looked, as if the ennumeration of the days which he had yet to live was being made in letters by the fingers of death. The pupils of his eyes had somewhat retreated as if from the fear of seeing death who was near. He was giving out an unbroken series of hot sighs [breathing hard] which gave the appearance of a mirage the white lustre coming out of the rows of his dry teeth displaying the phenomena of a river. That a terrible congestion had set in, was told by his tongue which looked dark being burnt, as it were, by his hot sighs. He had *harichandana* [yellow sandal-unguent], pearls, moon-jewels, and jewels of other species too placed upon his breast, and it appeared as if he was decorating himself, in order to meet the angel of death. By means of the lustre that emanated from the nails of his hands which he tossed up and down when yawning, he appeared to cause a shower-bath around, in order to get relief from the heat of fever. The excessive heat of the fever was, as it were, shewn even by the reflections of the king that were formed in the mirrors, jewel-pavements, and

the nearest waters [the king had taken refuge in these cool places]. A swoon from which he could get as much cessation of pain as from the touch of his beloved wife, was particularly pleasing to him. Symptoms of approaching death were visible in him, symptoms that were marked by the frightened physicians, signs appearing like characters of death's warrants. At the time of his final departure he seemed to transfer his own continued sufferings [heat] to the hearts of his friends and relatives. As he was under the influence of „aversion from wordly pleasures", the lustre of his body abandoned him, as if through jealousy. He was at once the principal object of the attack of all diseases. On him were discharged all the weapons made by leanness. He appeared in the grasp of perturbation subject to misery, decay, and exhaustion, bitten by dejectedness of spirit, drunk off by diseases, taken into the lap of death, taken over by unhealthiness to himself, made an aim of by the southern quarter. He was, as it were, quaffed off by disease, eaten up by wakefulness, swallowed up by paleness, consumed by drowsiness [stretching of the limbs]. He was being carried off, as it were, by calamity, apportioned by pains, robbed by misery. He was intended to be taken away by fate, and therefore was made a mark of by her. He was touched by instability, overcome by non-existence, seized and defeated by death. He yielded himself to the rule of pain, he was the residence of dejectedness, he was in the vicinity of the last gasp as well as of death; he was at the entrance of a long journey and a long sleep, and at the tongue of the lord of life [death]. He was scanty in speech, abstracted [moved] in thought, uneasy in body. His allotted period of life was about to expire. He was delirious to the extreme, gasping much, overpowered by yawning, subjected by pain, and continuously pained at the joints. He was touched on the breast and forehead by the queen *Yaśomatī* who sitting by

his side was fanning him with her sighs, though she held a chowrie in her hand; her eyes were red and swollen on account of her constant weaping, and her body appeared grey by the powder of various medicinal drugs, and she was repeatedly asking him: „are you asleep, my lord?"

On seeing his father, the mind of the prince was disturbed at this his first misfortune, and he became doubtful about his own fate, and considered that his father had already gone to the capital of death. For a moment he remained as if abandoned by his mind [stunned and senseless]. He was forsaken by firmness, subjected to agitation of mind, left by enjoyments, and brought under the dominion of dejectedness. Then with his heart as if in flames, and with his senses stupified as if under the influence of terrible poison, and in bewilderment excelling even the nether world in darkness, he exceeded even the sky in vacuity, and did not know what was proper to be done. His heart was influenced [touched] by fear and he touched the ground with his head [bowed down to]. The king, however, seeing his very beloved son from a distance was overcome by great affection, and advanced hastily in thought stretching both his arms, and calling his dear child to come to him, raised the upper half of his body from the bed notwithstanding his condition. As the prince advanced in great haste and bowed low in humility, the father raised him up by force, and taking him to his breast affectionately embraced him for a long time, and thereby entered, as it were, into the centre of the disk of the nectarious moon, plunged into the tank of ambrosia [*amṛita*], or bathed in the large stream of the juice of *harichandana* [yellow sandal-unguent], or in the flow of the snowy mountain [*Himâlaya*]. He pressed the limbs of the prince to his own and rubbing the cheeks of his son with his own, he closed his eyes from which flowed a continuous stream of teardrops strung, as it were, to his eyelashes, and he forgot his fever.

After a long time when with some difficulty his hold was loosened, the son withdrew to a little distance and bowed down to his father. When he had paid his respects to his mother, he advanced and took his seat near the bed. The king with fixed and steadfast eyes gazed at him, and then again and again passed his trembling hand over his son's body. Then in a low and feeble voice he addressed him with some difficulty, saying: „dear child, you look weak". *Bhaṇḍî* informed him saying: „O lord, it is the third day, since he took his food". Hearing this, the king sighing deeply with great difficulty said in accents faltering on account of the violence of grief: „Child, I know you love your father, and that you are very tender hearted. In the days of troubles like these, affection for one's dear relatives stirring the heart to the utmost bewilders the senses even of an intelligent [learned] man. Therefore you ought not to indulge yourself too much in grief. Though burned up by the heat of this terrible fever, I am [doubly] consumed by the heat of your pain on account of me. Your leanness like a sharp edged weapon pares my body. My happiness, my kingdom, my family, and my life are all centred in you. As my feelings are, so are those of all my subjects. Pain to persons like you trouble the whole world. Certainly persons like you do not grace the family of those who possess but feeble merit. It is the effect of good actions done in thousands of previous births. The signs about your person indicate that the sovereignty of the four oceans is, as it were, already in your hand. I consider that I have gained the end of my existence by your birth only. I have no desire to live [any longer]. It is the entreaties of the physicians that make me take medicine. Moreover, parents to persons like yourself are but the means of their coming into existence, whereas [really] they are born into this world in consequence of the good actions of all the subjects, in order that they

may protect the whole earth. Kings have their kinsmen in their subjects and not among those that are of the same stock with them. So arise, give your attention again as before to your usual daily duties. On your taking food, I shall also take my diet with an easy mind". While he thus gave vent to the outburst of his feelings, the fire of grief in the son, intent upon consuming his heart, blased forth with fury. The prince staying there for some time longer was repeatedly told by his father to take his food, upon which he came out of the palace and thought within himself: „Oh, what a sudden thunderbolt is this that has been hurled down upon my head without any previous cloud. Even a slight grief is death, without the cessation of breathing: a great malady for which no medicine has been prescribed. It is like an entrance into the fire without being turned into ashes; or like residence in hell of one not dead; or like the shower of fire-brands without light; or like being cut with a saw without being divided; or like being pierced with a diamond borer without any wound being made. When slight grief is so terrible in its effects, what should I say of it when it is excessive; what am I to do in this matter?" Then being attended by an officer of state, he went to his quarters and there took a few mouthfuls of food which caused him to shed tears, as if the food had been smoke or fire, and therefore caused the burning of the heart. It produced a tendency to a fainting fit, as if it was sin itself. It was very ditasteful having, as it were, a taste of soda. Washing his hands and mouth, he ordered the chowrie-bearer to go and to inquire as to the state of his father. He went, and on returning informed him that he was in the same state. Thus informed, with his mind full of agitation, not even taking betel-nut, he called all the physicians near him when the sun was about to set, and asked with a heart full of despondency [with a depressing

heart] saying: „What is to be done now under the present circumstances?" They informed him saying: „Oh prince, take heart [have patience], within a few days you will hear of your father being restored to his normal condition". But among the physicians there was one, a young man about eighteen years old, named *Rasâyana.* He had mastered the eight membered medical science [*Suśrutasaṃhitâ*], and was hereditarily a physician in the royal family, and had been reared by the king with as much care and affection as his own sons. He was naturally very sharp and intelligent and thoroughly acquainted with the nature of diseases, but kept quiet and remained with his face downcast and his eyes filled with tears. „Dear *Rasâyana*, tell me the truth, if you consider it to be incurable", thus questioned, he replied: »Oh prince, I shall inform you of his real state to-morrow morning". Meanwhile the servant in charge of the lotus plants in the tanks within the house loudly recited the following verse in the *aparavaktra* metre in order to give consolation to the *ċhakravâka* bird: „Make your mind firm, o bird, leave your grief and follow the path of judgment. The sun carrying off the beauty of all the lotus plants betakes himself to the peak of *Sumeru*".

Hearing this, the prince who understood the ominous meaning of these words nearly gave up all hope of his father's life, and when the physicians were gone, he lost all firmness of mind and at the fall of night went to the king again. There incessantly hearing such words as the following uttered by his father, his heart was very much affected, and in a waking state passed the night which by reason of his grief appeared to him very long: „Oh! what a burning pain it is, *Hariṇî!* bring me a necklace of pearls, *Vaidehî!* put on my body some jewel mirrors, *Lîlâvatî!* rub some ice on my forehead, *Dhavalâkshî!* put some sandal powder, *Kâutimatî*! place the moon-jewel upon my eyes, *Kalâvatî!*

put a lotus to my cheek, *Châru̇matî*! annoint my body with sandal paste, *Pâṭalikâ*! fan me vigorously with a cloth, *Indumatî*! allay the heat of my body by putting lotuses on it, *Madirâvatî*! gladden me by putting the air in motion with a wet fan, *Mâlatî*! bring me some lotus-stalk, *Avantikâ*! move the palm-leaf fan, *Bandhumatî*! bind up my head which is throbbing [flying up, as it were], *Dhâraṇikâ*! support my neck, *Kuraṅgavatî*! place your hand cooled with ice upon my breast, *Valâhikâ*! shampoo my arms, *Padmâvatî*! press my feet, *Anaṅgasenâ*! hold my limbs firmly, what o'clok is it? *Vilâsavatî*! sleep does not come to me, relate some stories, oh *Kumundâvatî*!".

In the morning coming down, he went to his own quarters on foot, though a groom had brought a horse to the gate of the king's palace. There anxiously waiting for his brother's return, he sent many swift messengers [able to cross long distances within a short time] and many expert camel drivers. Then washing his feet, he abstained from going through his usual toilet, the articles of which were brought to him by his attendants. Then he heard an indistinct sound of „*Rasâyana*, alas! oh, *Rasâyana*!" uttered by the young princes who stood before him dejected in mind. On this he asked them, „gentle friends, tell me what you mean by saying: „*Rasâyana* alas! oh *Rasâyana*!"" Thus addressed, they were silent. But being repeatedly pressed, they at last sorrowfully and with great difficulty replied, saying: „O prince, he has entered fire". When he heard this, he at once turned pale as if burnt by internal fire, and became unable to support [compose] his sorrowful heart which was, as it were, being pulled up from its very root. Then he said to himself: „A learned man would rather cease to exist than communicate unpleasant words that cause sorrow and disgust, even when he is in difficulty, just as an ignorant man would do". He also thought: „Nobleness of birth which is always

disposed to do good to others has been made more brilliant by his entering into the fire, as gold appears more brilliant by being placed in fire. Or this is an act well becoming his love [or this is a fit return for the great affection]. Is not my father a father to him and my mother a mother, and are we not his brothers? In this world when the life of a dependant, preserved after the master is no more, becomes a source of shame to him, much more would it be the case when my father of auspicious name happens to be the master, a master whose favors are never in vain and who is a true friend to his dependants. Having destroyed himself by fire, he has done an act which is proper for him to do under the present circumstances. What harm can fire do to him who is all fame and who is to live till the end of the world? He has thrown himself into the fire, but it is we who are consumed. Certainly he deserves praise. He occupies a foremost place among the meritorious. This royal family is certainly un fortunate and miserable, now that it is deprived of such a noble personage. Certainly I do not see what important end my life has to fulfill, nor what duties it has yet to discharge, in what it is already engaged to prevent even now my cruel life departing and me taking the lead in this matter, and why my heart does not split into a thousand parts". Being afflicted with grief, he did not go to the king's palace, and neglecting all other duties, he laid himself down upon his bed, having covered his whole body from top to toe with his upper garment.

While the prince was in this state, and the king showed no sign of improvement, the hands of all the people were as if rivetted to their cheeks, the flow of tears was constant [*lit.* as if smeared on their eyes]. Their eyes were as if fixed on the tip of their noses, the cry of weeping was, as it were, constantly present in their ears; „alas for fate!" these words became natural to their tongue. Their conver-

sation was interspersed with sighs [*lit.* sighs branched off into several parts in their conversation], plaintive words were written down in their hearts, misery was treasured up in their minds. Sleep did not enter their eyes, afraid of being burnt by hot tears. Smiles vanished, driven off by the wind of breath. Being as it were wholly consumed by heat there was no speech in their mouths. No jokes were heard even in stories, it was not known where ever the talk of music had gone. Nobody thought of the dance any more than if it had gone to another world, no ornaments were worn even in their dreams; not even the name of enjoyment was heard, nor was there any mention of food made. Sitting together and indulging in wine was as impossible as a flower in the sky; the words of bards were, as it were, taken to the other world; ease departed to a different *yuga*; *Kâmadeva* [Cupid] was again burnt with the fire of grief; nobody left his bed even during the day-time.

Then appeared one after the other, many portentious phenomena in the world around, foreboding the destruction of great men, which indicating the death of the king as impending struck terror into the hearts of all creatures. For the earth with all her principal mountains [and the encircling mountain of *lokâloka*] swinging to and fro, appeared as if they had already begun the journey wishing to follow her lord, the king. When the king was ill, the oceans rolled about with their billows producing great noise by striking against each other, as if in remembrance of *Dhanvantari*. Comets which appeared like terribly extended and twisted braids of the quarter's hair frightened at the prospect of losing their king made their appearance in heaven. The whole world with the face of the several quarters made awful by the appearance of comets appeared grey and lurid with the smoke of oblations commenced by the guardians of the quarters praying for the long life of the king. In the

disk of the sun which had lost all its rays and appeared brown like a jar of heated iron, there was seen the shape of a headless trunk, which might lead one to fancy that someone interceding for the life of the king had offered human sacrifice. The moon shining with a largely extended halo of light around her, appeared to form around herself a fiery entrenchment from the fear of *Râhu* who was opening his jaws with a desire to swallow her. The quarters looked red, and being faithful wives to the king appeared burning; having already entered the fire decorated with the effulgence of the lord of the earth. The earth, his wife, with her form made red by showers of blood that were falling, seemed to be shrouded with a long extended piece of cloth, in order to immolate herself with the king. The guardians of the several quarters exhibited untimely dark clouds that might lead one to think that they were closing their gates made of black iron. There was heard on all sides a terrible crashing noise of thunderbolts falling which rent the heart like loud-sounding drums beaten at the time of death's march. Showers of dust brown like the hair of a camel being raised as it were, by the hoofs of death's buffalo which was advancing, obscured the light of the sun. Herds of jackals emitting fire from their mouths, howling most unpleasantly with their faces upwards yelled, as if wishing to devour the flames of fire caused by the meteors that fell from heaven.

The images of the family goddesses in the royal palace, by reason of their smoking braids of hair, looked as if they were disturbed and had lost their splendour, their grief being expressed by dishevelled hair. A swarm of busy black bees hovering near the throne and causing the delusion of a twisted braid of hair shaken by *kâlarâtrî* moved to and fro. The cry of crows hovering over the inner apartments of the king's palace did not cease even for a moment. An old screaming vulture broke off with his moving beak a bit of

jewel from the white umbrella [and carried it away]; the jewel which was as red as a fresh piece of meat and which was the life of the kingdom. The prince with his mind distressed at these ill-boding phenomena, passed the night with great difficulty. On the following morning a female attendant of *Yaśomatî*, named *Velâ*, came from the palace and reached the prince, her ornaments were loose and fell off from the several parts of her body on account of her hasty steps, and produced a jingling sound, and it appeared as if she proclaimed the victory of sorrow. A number of home-bred geese began to cackle on hearing the jingling of the *tulâkoṭi* ornament which moved on account of her hasty steps, and raising their necks upwards, inquired, as it were, of her from a distance as to what the matter was. Blinded as she was with the tears in her eyes, her way was shown by the cranes reared at home, who were crying on hearing the tinkling sound of the girdle that had dropped down from her waist. She was weeping, having covered her face with the skirts of her red garment, from wich streams of blood gushing out of her forehead that had come in collision with an unseen door were distinctly visible. She was throwing away her cane which appeared like her golden bracelet melted by the excessive heat of grief. She was drawing on her shining upper garment that had assumed a heavy appearance being shaken by her breath, and therefore she appeared like a snake drawing its slough of. Her breasts were covered with her dark tresses of hair, blown by the wind, not formed into a braid, but hanging dishevelled as was consistant with her grief; the tear which hung down her sloping shoulders appeared like the dark bark of a *tamâla*-forest. By reason of the pains she was shaking her hands, the palm of which was swollen and slightly red from striking her breasts, but the hands appeared to have been scorched in consequence of her repeatedly wiping away her hot tears. She was bathing

the people reflected on her cheeks with the flow of her tears divided into several streams: the people who had entered the fire of grief. She was burning the day with the fire of her grief: the day that looked dark by reason of the twinkling light of her dark eyes, and she was inquiring of every body where the prince was.

Being welcomed by the eyes of the sorrowful people, she advanced, and placing both her hands on the floor and drenching her dried and therefore grey lips with the stream of rays flowing from her teeth, addressed the prince exclaiming: „Oh prince, save us! save us! what a dreadful act the queen is going to commit while her husband is yet alive!" On hearing this additional news, his firmness left him; his heart was melted in grief; he was overpowered [drunk off] by anxiety, troubled by grief; being, as it were, made captive by fear. He was at a loss to know what was to be done. Having recovered his senses, he thought within himself: „hard-hearted as I am, the shock of grief repeatedly falling upon the heart like the blows of an iron hammer upon a piece of hard stone that merely gives out a few sparks, gives out only as much fire as is insufficient to consume my body to ashes". After this he rose up and with all haste went into the inner apartments. There as he entered, he heard from a distance the queens who were prepared to die, giving expression to the outburst of their feelings in language principally consisting of the following sentences: „dear mango tree! take care of yourself, your mother is going to live away from home; dear jasmine cluster! I am going, bid me farewell! Dear sister pomegranate! you are now left helpless without me. Dear red *Aśoka*! you will excuse me for kicking you, as well as for the offence I committed against you in plucking your leaves for my ear-ornaments. Dear little *Bakula*! that grows inside the house, wayward as you have grown by receiving mouthfuls of wine, I pay a visit to you.

Dear *Priyaṅgu*-creeper! embrace me closely, you will not see me any more. Gentle mango near the gate! I wish you would give me a handful of water when I am dead, because you are a child to me. Dear brother parrot in the cage! do not forget me. Dear *Śârikâ*, what do you say? I am at a distance from you; I hope we shall meet in dreams. Ah mother! to whose care shall I commit the old peacock which clings to my feet; this couple of geese should be reared up by thee with as much care as your own children. I am very unfortunate that I could not celebrate the marriage of this pair of *Chakravâka* and *Chakravâkî*. You dear doe! fondly as you love your mother return home. Dear chamberlain! let me have the lute of my lord, that I may embrace it. Oh *Chandrasenâ*! just cast a gracious look upon me [or, have a full view of myself]. Oh *Bindumatî*! this is the last salutation that I make to you. Oh dear attendant! let go your hold of my feet. Venerable *Kâtyâyanî*! why are you weeping? I am carried off by fate. Oh my revered chamberlain! what makes you go round me inauspicious [unlucky] as I am. Dear fostersister! please desist, why do you fall at my feet? give me the last embrace. Ah, I do not see my friend *Malayavatî* near me! Oh *Taraṅgavatî*! here I join my hands to take leave of you. *Bhânumatî*! this is the last salutation to you. *Kuvalayavatî*! this is your last embrace. Dear companions! excuse me for having quarelled with you in love."

No soomer had he entered with his tears tormented by these unpleasant expressions than he saw his mother who had given away all her property in charity, coming out from the inner apartments. She had such decorations on her person as a woman about to become *satî* usually wears; therefore she was like *Sitâ* herself determined to enter the fire in the presence of her lord. As her body was still wet from having bathed recently, she looked like the goddess

Lakshmî just coming out of the ocean. She had two clothes on, dyed of deep brown hue like the *kusumbha*-flower, and she looked like the sky showing the evening tints of the sun's rays. She had a stream of red rays flowing from her lips which became doubly red from having chewed much betel-nut with leaves; and therefore she appeared as one not yet a widow wearing a red silken suit, and she bore in her person such signs as indicated that she was going to immolate herself. A red necktie hanging down her breast had an appearance like a stream of blood flowing from her heart which was rent asunder. With a garland of pearls the string of which was drawn aside [entangled] with the sharp edges [points] of her ear-rings which were obliquely curved, she looked as if she was pressing her throat with a halter made of white cloth. As her body was anointed with wet paste of *kuṅkuma*, she appeared to be in the jaws of a blazing fire about to consume her. She filled [drenched] her clothes with the very white teardrops which looked like flowers about to be used in the worship of fire. With her bracelet dropping down at every step she appeared to throw offerings to invite the tutelary goddesses. She wore a garland of flowers strung together that hung as low as her feet, by which she appeared to be in the swing of death [*yamadolâ*]. The lotus in her ear was resounding with the humming of bees within it, and appeared as if engaged in welcoming her lotus-like eyes. The home-bred sweet cackling geese who were friends of her jewelled anklets were moving about in a ring, and looked as if making *pradakshiṇa* [perambulations] to her. She firmly held a picture in her hands, a picture in which her lord was depicted [*lit.* present], and which was her heart itself where also her lord was present, in order that she might die along with him. She was embracing her lord's javelin which she loved and which had a garland of white flowers attached to it in its

worship shaken by the wind, and which therefore appeared like the flag of a faithful wife. She was sheding tears before the royal umbrella, white as her own conduct, as if she were before a friend. She was giving some orders to the ministers whose eyes were obstructed by the stream of tears that flowed from them, [the ministers] when they fell at the feet of their lord, and who therefore with some difficulty received the orders. Her attention [*lit.* ears] was attracted by the roar of a lion in a cage: a roar which resembled the voice of her lord. She was decorated by her nurse as well as by her devotion to her lord. She was supported by an old attendant lady with whom she was acquainted, her heart was also supported [saved from breaking down] by swooning to which she became accustomed. She was embraced by a friend who joined her in her misfortune, and she was also embraced by sufferings that naturally came to her in her misfortune. She was surrounded by attendants who held every part of his body, and over which the fire of grief extended. Princes of noble blood were with her as well as long and heavy sighs. She was followed by the very old chamberlains as well as by great [unbearable] miseries. She was fondly looking with tears in her eyes even at the dogs which were dear to the king. She was falling at the feet of even her rivals, the other wives of the king. She was bidding adieu to even the figures in the pictures. She was joining her hands even before the birds of the aviary, taking leave of the animals in the menagerie and even embracing the trees in the garden.

Then with his eyes full of tears the prince addressed her from a distance saying: „Oh, queen! do you too leave me, unfortunate as I am? be pleased to return!" As he was saying these words he fell at her feet, his diadem being, as it were, affectionately kissed by the rays of the jewels in her anklets. While her younger and very dear son was in

this state with his head placed at her feet, the queen *Yaśomatî* supported by the great force of her grief which was like a mountain, and entering into the darkness of a swoon which was like the nether world, and overpowered by an outburst of feelings of affection, that resembled an owerflow of tears accumulated by being checked for a long time, was unable to restain the gushing forth of her tears. The unbearable grief within her heart was manifested by a violent heaving of her bosom. Convulsive utterance seized her throat being chocked with grief. Her lips were melted by the force of her unusual grief. The tip of her nose was throbbing repeatedly. She closed her eyes and thereby deluged her transparent cheeks with a flood of tears. She covered her moon-like face which was raised a little, with the skirts of her clothes, the threads of which were bedecked with the stream of rays flowing from her nails and appearing like another clear stream of tears, gushing through the small holes in the cloth. With her mind distressed with grief, and milk flowing from her breasts, she recalled to mind all the incidents of his childhood, while he lay on her lap, beginning from the very day of his birth. Then with her thoughts turned to her father's family, she exclaimed: „Oh, father! o mother! do you not see that this daughter of yours stricken with sorrow is about to take her departure to the next world?" Then addressing her eldest and very dear boy who was absent, she thus lamented: „I am very unlucky that I cannot enjoy a sight of you". Next she grieved for her daughter who was at the time residing in the house of her father-in-law, saying: „now you are helpless". Then she rebuked fate in these words: „O relentless fate! what offence have I committed against thee?" Next she blamed herself in many ways saying: „there is not a woman more miserable than myself. O cruel death! I am robbed by thee": thus charging death, she all of a sudden wept long and loud like an ordinary woman.

When the violence of her grief had abated, she affectionately raised her son, and with her hand wiped his eyes, which were as if melted and pouring down streams of tears: a flood of light from her nails falling in his eye-lashes. She also wiped the tears away from her own eyes which were often filled, and from the interior of which whiteness had been forcibly driven off by deep redness. The corners of her eyes were swollen on account of the boiling hot tears flowing from them, and they were in a distressed condition in consequence of the constant flow of a stream of small tear drops, the eye-lashes being studded with them. Then putting behind her ears the smaller locks of hair which hung down loosely in her grief and which stuck to her cheeks wet with tears, and removing her large fillet of curling hair that hung dishevelled and was entangled with her ear-ornament, and then drawing upward her garment which had slipped a little from its place, she covered her bosom which was drenched with tears, and she washed her beautiful face with water poured from a silver vessel with a goose-shaped mouth by a hunchbacked maid; the face, the beauty of which was enhanced by the impression made by the slender threads of the red cloth. She then dried her hands with a piece of pure white cloth held by a dumb attendant, and stood long with her eyes fixed on the face of her child, and sighing deeply again and again addressed him thus: „My dear child, you are not one to be hated, nor are you devoid of any good qualities, nor are you one who could be abandoned [deserves to be abandoned]. You have drunk my heart with the milk of my breasts. At the present time my eyes do not see you, hidden as you are from me by the immense favor of my lord. Moreover, oh child! I am unlike *Lakshmî* or the earth, and I cannot be so cruel as to feel a desire to see another person rule and take part in the administration. I am the wife of a noble prince, I was

born in a most virtuous family, and I prize good conduct as very valuable. How is it that you forget the fact that I am like the mate of the lion, the wife of an excellent and most powerful king, who had shewn his valour in hundreds of battles? How could a woman like myself who am a daughter, a mother, and wife of a hero having been purchased by valour, do otherwise? My hand has been accepted in marriage by an excellent king your father who resembles *Bharata*, *Bhagîratha*, and *Nâbhâga*. I have enjoyed a coronation in which water was poured on me from golden jars by the wives of innumerable feudatory chiefs, who were anxious to serve me. I enjoyed the honor of binding a fillet of cloth round the forehead that entitled me to the honorable epithet of queen, an honor which is beyond expectations of many. Children like yourself have sucked my breasts covered with silken cloth shaken by the wind of the chowrie in the hands of innumerable captive wives of the king's enemies. I planted my feet on the heads of my rivals, the other wives of the king: the feet that used to be worshipped by a string of jewels in the crest of the wives of soldiers while they bowed down to me; thus every member of my body having attained the end of its existence, what could I expect more! Unfortunate as I am, I wish to die without becoming a widow. I cannot make up my mind to survive my lord and make useless lamentation like the bereaved *Rati* when her lord was burnt to ashes. When I reach heaven beforehand like the dust of your father's feet, and inform the celestial nymphs who love bravery, about his going there, they will greatly approve of my conduct. What more can the fire burn of me already consumed as I am with the fire of terrible and unusual grief! It would be an audacity to live at the present time rather than to die. Real fire is cool compared with the fire of grief for my lord, the fire which is fed by the inexhaustable fuel of affection. When

my beloved lord is going away, it is absurd that I should love my own life which is as insignificant as a bit of rotten straw. Moreover, even if I were to live, I could not derive any pleasure from my son's rule: great sinner as I should prove myself to be, for neglecting the death of the king. Dear child! prosperity and riches are as inauspicious and useless as a curse, and they are not things to be commended. I wish to live in this world in the immortal fame that faithful wives attain to, and not in this mortal frame. Dear child! I would entreat you not to trouble me by standing in the way of my desires". With these words she fell at his feet. But the prince hastily [drew back] his feet and bending down his body raised his mother who had placed her head on the ground, and holding her by his hands, and considering that her grief was too violent to be checked, and that it was the most praiseworthy course of conduct becoming a woman of noble family, and knowing that she was resolved to carry out her intentions, he remained silent with his head downcast.

Nobleness of birth though agitated by the influence of affection approves the course of conduct which is proper under the circumstances of time and place. The queen *Yaśomatî* also having smelled his head came out of the inner apartments, and went on foot to the bank of the river *Sarasvatî* being prevented, as it were, by the quarters which were resounding with the echo of the cries of the citizens. There she looked at the sun: her glances being timid as was consistent with woman's nature, and therefore it appeared as if she was engaged in worshipping him with the cluster of full blown white and red lotuses, and as the form of a moon enters the sun so she entered the fire. The prince, on the other hand being overwhelmed with grief at the death of his mother, came into the presence of his father accompanied by a number of princes.

There he saw that his father's functions of life were about to end. His eyes were turned up and appeared like the moon to disappear with the stars below the horizon; his heart was melted by the violent influence of his intolerable grief: affection made him loose his firmness of mind. Then he took hold of his father's feet which had been served by the heads of many haughty kings, and pouring down a continuous flow of a clear stream of tears with his eyes as if he was composed of large masses of clouds, cried like a common man by giving full play to his voice: the stream of tears was so full as to appear like the melting of his moon-like face, or of the lustre of his eyes, or like the stream of light, issuing from his teeth, changed into water, or like a flow of the nectarious juice of his moon-like face. With his eyes turned upwards and the unremitting sound of weeping constantly ringing in his ears, the king recognised him and addressed him in a low tone: „Dear child! you ought not to become so disturbed. Persons like yourself possessed of strenght of mind do not loose heart. People attach great importance to the power [of mind], and next to it they look to nobleness of birth. You occupy a foremost place among firm-minded persons, you are the receptacle of all the good qualities. Yourself and the bewilderment caused by grief: oh! what an inconsistency between the two [*lit.* where are you and where is the bewilderment?]! To say that you illumine [glorify] your family like a lamp is but to depreciate your value, because you resemble the sun in power. To affirm that you are the best of men is but a disparagement to you, when you are possessed of power increased by your great wisdom. To assert that this earth belongs to you is but a useless repetition when you are possessed of such signs in your person, that indicate that you are to exercise dominion over all the kings. To advise you to accept *Lakshmî* is to say something which reverses the real order of things; because *Lakshmî*

has already selected you for her favorite. To direct you to take possession of the world is to say something which is not quite enough for you, as you entertain the desire of excelling members of both your father's and mother's families. To ask you to take possession of the treasury is to say something which is useless, because you are bent upon acquiring a fame as pure as the rays of the moon. To advise you to establish your rule over the feudatories is to bid you do something which is useless, because when you have made the world your own by the excellent qualities you are possessed of, the feudatories necessarily come under the term „world". To direct you to take upon yourself the burden of the estate is an unnecessary direction when you are accustomed [able] to bear the burden of three worlds. To tell you to protect the people is but a re-iteration, because you have with your long arms bolted the entrance of several quarters. To advise you to protect your dependants is to you who resemble the guardians of the quarters an unimportant piece of advise to do a thing which is but incidental. Why should I advise you whose fore-arm is blackened by a scar caused by the contact of the bowstring, to practise the use of weapons? A word of advise to keep the senses in check is uncalled for, when you have already restrained them in your youthful days. To say that you ought to extirpate your enemies is unnecessary, because it is a matter not worth serious attention, being an easy task for your natural bravery": with these words the powerful king closed his eyes not to open them again.

At this very juncture the sun was deprived of his light as though of his life also. Then being ashamed, as it were, in consequence of the offence he had committed in taking the life of the king, he fell headlong [with his face downwards] and being heated, as it were, by the fire of grief in consequence of the king's death, he became red. He

slowly came down [sank below the horizon] from heaven, as if to give condolence to the prince in observance of the custom of the people. He approached the western ocean, as if with a view to offer water [*tarpaṇam*] to the lord of men. Then he displayed his thousand hands [rays] with which he, as it were, offered water, and which became scorched with the fire of grief. Then the sun with a feeling of disgust for the world produced in his mind in consequence of the destruction of this great king whose body became the abode of peace and tranquility, entered the caves of the western mountain [*Astâcha*]. Then the face of the whole world became red as if from the light coming from the eyes of all the people made red by weeping; then the heat of the sun departed being extinguished, as it were, by the great shower of tears of great men; then the day disappeared and turned into darkness, as if scorched by the ardent heat of the sighs of many people; then the lotus plants were abandoned by *Lakshmî* from her having, as it were, followed the king; then the face of the earth became dark and pale [when the shadows changed their direction] as if through grief for her lord [the king]; then the sons of nobility being stricken by sorrow left their families, and lamenting bitterly resorted to the forest, and the *chakravâka* birds left their mates and crying piteously in grief did the same; then the lotuses closed and concealed their pistils in fear on account of their widowhood, as people on the death of their king conceal their treasure for fear of being robbed, and lie down on the grass [to show their poverty]; then the red light of the sun appearing like a stream of blood, gushing forth from the broken hearts of the quarters' wives, vanished; then the lord of light [sun] went to other regions, as the powerful king went to the other world, and the loyalty of the people was all that remained of him in this world; then the evening-twilight had extended its ruddy hue, and appeared

like the flag of the dead; then darkness obstructing the eye-sight, and appearing like a row of black plumes decorating a bier inauspicious to look at, had spread around [became visible]. Night appeared like a funeral pile made of *aguru*-wood prepared by someone, and shrowded the different quarters in darkness which is like black *aguru*; then the beauties of the *kumuda*-flowers with their pistils adorned with petals white as ivory, and a garland for the head formed of the pollen with blooming countenance, appeared as if prepared to immolate themselves at the funeral pyre, having their ears adorned with white *dantapattraka*, and with a garland for the head formed of *bakula*-flowers, and with smiling faces; then the notes of flocks of birds sitting in their nests at the tops of the trees sounded like the jingling noise of the bells attached to the car of gods descending from heaven; then towards the east the moon was visible appearing like an umbrella of *Indra* who had come to welcome the king to heaven: [such were the attendant circumstances when] the prince giving his shoulders to the bier which was borne by the feudatory kings and citizens, headed by the family priest, carried it to the river *Sarasvatî*, and then on a funeral pyre worthy of a king burnt him with due ceremonies till nothing was left except his fame.

His Royal Highness, the prince *Harshavardhana* surrounded by all that were related to the royal family who were dumb in grief, and looked [from their numbers] like the whole living world, and, drenched as it were externally with a stream of affection melted by the fire of grief, though it flowed within his heart, sat on the bare ground, and with all the chiefs passed a wakeful night terrible as the night of *bhîmarathî*. Then such thoughts as the following passed through his mind: „Now that my father has gone, the living world ends here; the means of the people to fulfill their desires is

at an end; their ways to prosperity are destroyed [are laid waste]; the door to pleasure is closed; truthfulness has gone to sleep; means of livelihood are gone; the strength of arms has vanished; sweet speech has disappeared; all the different kinds of sports are banished from the face of the earth; bravery in the battle-fields is a thing of the past; delight at another's good quality is not to be felt; objects of trust have ceased to exist; glorious achievements are impossible [*lit.* without a place]; the *śâstras* will lie uselessly; valour and enterprise will go begging [nobody will have recourse to them]; appreciation of merit has been left only in name. Let the people offer a handful of water to strength [which is dead]; let protection of the people betake itself to the life of a mendicant; let respectability and benevolence bind their hair in one braid to show their widowhood; let the prosperity of the kingdom go to a hermitage; let the earth put on a pair of white clothes; let the sportiveness put on the bark of trees; let spiritedness practise austerities in a penance-wood; let heroism cover the body with ragged clothes or the bark of trees. In his absence, where should gratefulness fly? To make another great man, where is the god *Brahmâ* again to procure ingredients [atoms] as he was made of? The ten quarters have become devoid of good qualities; the world has become dark being deprived of the light of virtue; now is useless the birth of those whose profession is arms. Without my father how can there be any talk of valour to make the hair on the cheeks of great warriors stand erect at the stories of daring fight and feats of valour? Can I expect to see again even in dreams his lotus-like face with large red eyes? Oh! would that I again could embrace his arms which were more massive than pillars of iron; would that I again even in the next world could hear him utter the words „oh, dear child!"; words that distil nectar, and which were as solemn as the sound of the milky ocean

at the time of its churning": absorbed in these and such like thoughts, he passed the night with great difficulty. Then the cock began to crow loud as if in sorrow for the king. Then the tame peacocks came down from the tops of the trees in the garden; then the flocks of birds leaving their nests set out for the forest; then darkness being sorrow-stricken, as it were, became thin; then the lamps with their oil now diminished were burning dimly, as if desiring to disappear from the face of the world, with their desires for worldly objects dying out; then the region of the sky with his body covered with the rays of *Aruṇa* like the red bark of trees had, as it were, betaken himself to the life of a mendicant; then the stars as pale as the neck of *kalaviṅka* [the swallow] were being thrown off the sky, and therefore appeared like the bits of the king's bones which were also being thrown [into the jar] in the ceremony of *asthisañcha-yana*; then herds of wild elephants, with the red minerals from the mountains sticking to their temples, set out for various tanks, rivers, and pools of water, and the domestic elephants bearing the jars containing the king's ashes set out for the holy places. Then night caused the moon to be thrown on the extensive bank of the western sea, the moon which was as pale as a lump of wax, and appeared like a white *piṇḍa* made of cooked rice offered by night on the bank of the western sea. Then gradually the moon, as if red and anxious for *Rohiṇî* who had already gone away, sank below the horizon; that moon whose lustre became pale, as it were, from the smoke that spread from the king's funeral fire, whose inner part was, as it were, blackened with a scar produced by the burning within her of the fire of grief for the king, and who was, as it were, flying in grief at the sight of the faces of all the women in the seraglio who wore the dress of women peculiar to those whose husbands are away from home. Then the god sun

ascended up to heaven as the king had done, and the dominion of night was overturned like the kingdom of the king; at that time, as a lotus-tank is roused from sleep by the flocks of geese already awake, so being consoled by the feudatory kings, the prince *Harshavardnana* went out to bathe. Then he went out of the palace unable to bear the sight of the seraglio, where the home-reared geese looked dull and silent on account of the cessation of the sound of anklets; the attendants of his father keeping within looked like a herd of elephants without their leader; the royal elephant standing dull and motionless tied to the stake with a sorrowful and weeping driver seated on his back; the king's horses in the court-yard were sunk in grief hearing the grooms weeping, and the court-house was empty, and there the pleasant sound of *jaya* [„victory!"] had ceased. He at last reached the bank of the river *Sarasvatî*, and having bathed he offered water to his father, and when he had finished his funeral bath he put on a couple of white clothes without pressing the water out of his locks of hair and sighing heavily, he returned home on foot without an umbrella or chowrie, though a horse was brought for him. While returning, he was emitting a fire of grief from his eyes as red as the red lotus, and fixed on the tip of the nose; for he feared that the fire might burn his father whose sole residence then was in his own heart; and on account of the lustre of his lips naturally red like a leaf of the desire-fulfilling tree [*kalpataru*], and which had been thoroughly washed though unstained by betel-nut, he appeared that he had vomitted by striking his heart a quantity of blood and flesh.

Some of the king's favourite servants, friends and ministers, however, having left their homes, sons and wives behind, in spite of their friends who had tried to prevent them with tears in their eyes, crushed themselves to death by

throwing themselves from precipitous mountains, their hearts being captivated by the numerous qualities of the king. Others betook themselves to holy pools in those places; some pacified their great sorrow by sitting upon mats of grass, starving themselves to death. A few of them leaving worldly enjoyments which they had ready at hand abstained from indulging in them, and resorted to forests where they lived upon little food. A considerable number of them became hermits subsisting on air, only prizing virtue above all things with their bodies attenuated [with their tendons visible]. Not a few of them went to the tops of mountains, and began to study the doctrines of *Kapila*, wearing clothes dyed red; some of them seeking refuge of *Śiva* fastened clotted hairs on their heads where their crest-jewels lost their lustre; while others being dressed in tattered red clothes and hanging loosely gave a strong proof of their love for their master. Another class of them had their bodies licked by deer in the penance-wood, and reached old age; another class of them becoming hermits and carrying tear-drops in their eyes which became red being often rubbed by their hands and carrying water also by means of their *kamaṇḍalu*, wandered over the earth with their heads shaven.

The nobles of the court who were descended from an ancient line, the venerable persons who had been hereditarily honored, and whose advise was always acceptable, old *brâhmaṇas* well versed in the *vedas* [*śruti*], *smṛitis*, and *itihâsas*, many clever wandering mendicants who having learned all the teachings of *Buddha*, had become aware of the instability of worldly existence and who were clever in teaching virtue and morality, many noble-born, honored and crowned princes possessed of a knowledge of the *śâstras* and of good character, religious mendicants who had properly mastered the principles of spiritual knowledge and who were known to the prince, sympathizing kinsmen who were dependants

on him, principal ministers who knew the bent of his mind, hermits who were his disinterested friends and Vedântists reciting the texts from the *Vedas*, as well as persons well versed in *purâṇas* who knew very well how to make one forget his grief: surrounded [flocked around] the prince *Harshavardhana* who was in that condition, his mind being agitated with grief for his father and who considered *Lakshmî* [under the circumstances] to be a curse, the earth a great sin, the kingdom as a disease, enjoyments as serpents, home as hell, family as a bond, life to be an infamy, the body as an injury, health as a stigma, longivity as the fruit of demerit, food as poison, poison as nectar, desires as painful as the cutting of a saw, and the breaking of the heart as a blessing, and who stood disgusted with all ordinary occupations. Though he came under their influence, he did not act in any way consistent with his grief.

Being entreated by them, he at last with great reluctance felt inclined to take his food and the like. Then his attention was turned to his brother, and he thus reflected: „It is not at all unlikely that my revered brother, hearing of the death of our father as painful as the appearance of the *mahâpralaya* [final day of the world], and bathing in tear-drops might take the barks of the trees for his clothing [as a man adopts mendicancy after bathing]; or that virtuous prince may betake himself to a penance-wood; or that excellent person may enter into a mountain-cave; or having his eyes full to the brim with tear-drops may consider the earth to be helpless; or that best of men may remember me who I am overwhelmed with this unusual misfortune; or with a disgust for worldly things being produced in his mind on account of their instability, he may not disown the *râjalakshmî* advancing towards him, or with his body burnt by the unbearable fire of grief may accept the coronation-bath; or it is not unlikely that being pressed by the kings, he may not

act against their wishes. My revered brother loves our father with a vehemence of love. In extolling our father, he always used to say: „dear *Harshavardhana*! do you know anyone who has such a stalwart frame resembling a palm-tree of gold, or do you think it possible that anyone could have a frame like his? his face has a smile playing like a full-blown lotus during the day with its face directed towards the lord of the day; there are his two arms as brilliant as a pair of columns of diamond, there his movements and actions resembling those of *Haladhara* smiling and dull with intoxications." " Absorbed in these and such like thoughts and anxious to see his brother [*Râjyavardhana*], he passed the time in misery [*lit.* with great difficulty] expecting his return.

DE L'ÂGE DE L'AVESTA, DE SES RELATIONS AVEC LES VÉDAS, VALEUR EXÉGÉTIQUE DE LA VERSION PEHLEVIE

PAR

C. DE HARLEZ.

De l'âge de l'Avesta, de ses relations avec les Védas, valeur exégétique de la version pehlevie.

Pour éviter de prendre à mes honorés collègues un temps précieux qui peut être consacré à des questions d'un intérêt plus général, je me contenterai d'indiquer les traits principaux du sujet que je voudrais exposer devant eux et pour le reste je me permettrai de les renvoyer à un ouvrage qui vient d'être publié et que j'ai l'honneur de présenter au Congrès: *De l'Exégèse et de la correction des textes avestiques* (Leipsig W. Gerhard). J'y ai discuté les principes et les faits qui peuvent servir de base à la solution de ces questions.

La détermination de l'époque où l'avesta a été composé est d'une importance incontestable tant pour l'exégèse de ce livre que pour l'histoire de la civilisation de l'Asie occidentale. Malheureusement le plus complet désaccord règne encore à ce sujet entre les savants. Les uns plus spécialement adonnés à l'étude des antiquités indoues reportent l'origine de l'Avesta à des temps très reculés, les autres plus occupés de l'Eran lui assignent une époque beaucoup plus récente.

On se demande naturellement si l'Avesta ne contient aucun indice de sa date. Or, il nous semble que pour celui qui les cherche sans préoccupation d'aucune sorte, les indices n'existent pas seulement, mais ils abondent. Citons en quelques-uns en peu de mots.

C'est d'abord l'état d'altération de la langue. Il est vrai que plusieurs cherchent à écarter cette preuve en attribuant toutes les fautes à l'ignorance des copistes et en corrigeant résolument les textes; mais, quelque bonne volonté qu'on apporte à cette œuvre, on ne pourra point faire que les formes grammaticales par exemple, ne soient point multiples et flottantes; il suffit pour le prouver de rappeler toutes celles que revêtent le génitif singulier et l'accusatif du pluriel des thèmes en *i* et en *u*, la confusion des cas qui se rencontre à chaque pas et ces fautes introduites d'une manière tellement régulière que l'on ne peut y voir un effet du hasard et de l'ignorance; par ex. les instrumentaux en *âis'* employés comme accusatifs.

Ce sont en outre certains passages qui portent en eux-mêmes leurs dates. Par ex. le Yaçna XIX qui nous représente la capitale de la Médie régie par les mages et portant le nom moderne de Raji; le Vendidâd IV qui nous montre les docteurs zoroastriens en lutte avec une doctrine qui prêche la continence, l'abstinence, le renoncement aux richesses; le Yesht V qui nous dépeint la statue d'Ardvî Sûra aux peaux de castor, aux riches colliers etc. etc.

C'est en outre la forme altérée des noms de beaucoup de villes, de Bâk'd'i, de Raji, de Mouru, etc.

Tout cela indique de la manière la plus claire, la plus certaine, les abords de l'ère nouvelle.

La raison que l'on apporte en faveur de l'antiquité de l'Avesta c'est la ressemblance que l'on croit trouver entre la langue, les croyances et les mœurs du peuple avestique et celles dont le Véda est le représentant.

Cela dispense du reste et prévaut contre tout autre motif.

Après les preuves nombreuses que j'ai apportées je crois être en droit d'affirmer qu'il y a là une véritable illusion, naturelle à la première heure, mais qui devrait être bannie aujourd'hui. Surpris des premiers traits de ressemblance que

l'on a constatés, on s'y est arrêté et l'on a dit: tout le reste est comme cela, ou peut s'en faut. Or, il s'en faut de beaucoup et tellement qu'une étude approfondie démontre sans peine que les ressemblances sont l'exception et les différences, l'ordinaire.

Quant à la langue il est facile de s'assurer que l'Avestique possède une foule de mots qui n'ont aucun équivalent en védique, qu'un très grand nombre ont dans le premier un sens tout différent, de celui que leur donne le second. J'ai fourni de nombreux exemples de ces deux faits; j'aurais pu les décupler.

Mais n'en fût-il pas ainsi; cela ne prouverait rien: l'on écrit encore aujourd'hui le sanscrit du Mahâbhârata; pourrait on en conclure que l'hymne à la Reine Victoria date de l'époque du chantre des Pandavas? Pour les croyances et les usages, les différences sont encore bien plus grandes. Ceux qui voudront bien parcourir les pages où ce point est traité, verront que sous tous les rapports: conceptions religieuses, cosmogoniques, conception de l'homme, culte, génies et démons, légendes et héros, état politique, vie privée, division du temps, objets usuels, à tous les points de vue en un mot, les différences les plus profondes se sont formées et qu'en général les analogies sont exceptionnelles ou forment tout au plus le moindre nombre. Il en est ainsi de tous les termes désignant des objets.

Cela est vrai même des Gâthâs malgré la ressemblance phonique des termes *Kavi* et *Ucij* que l'on rencontre dans les deux livres sacrés aryaques. Car les Kavis avestiques n'ont pas plus de rapports avec les Kavis védiques que les Açpins de l'Eran avec les Açvins indous. Les premiers sont en effet des barbares spécialement notés comme destructeurs des troupeaux de bœufs c'est-à-dire de l'animal sacré pour les Indous et l'Uçij n'est qu'un terme commun qui n'a pas plus d'importance ni de valeur probante que *vanhu* ou *peresâmi*.

Les Kavis éraniens que l'on voudrait rapprocher des Kavayas védiques subsistent encore dans le Shâhnâmeh ; Firdousi n'est sans doute pas contemporain des Angiras?

En ce qui concerne les dissemblances, que l'on veuille bien comparer seulement *vaghdhanem*, *kameredhem* tête, *doit'ra* œil, *zafar* bouche, *manothri* cou, *vohuni* sang, ou *gâtu*, *vareno*, *barezis* qui forment le lit éranien avec les termes correspondants védiques *çiras*, *akshi*, *skantha*, *asṛk*, *talpa*, *upaçri*, *ucchirsaka* et l'on sera suffisamment édifié sur ce point. On donne encore en preuve, il est vrai, ce que l'on appelle l'état de ruines où se trouve l'Avesta; mais un examen du texte, fait à la lumière d'une critique sévère, démontre sans peine que cet état de ruines n'existe en aucune façon et que cette hypothèse ne repose sur aucun fondement. L'Avesta n'est pas un amas de débris sauvés d'un incendie, mais un recueil de morceaux indépendants à l'origine et réunis pour les préserver de l'oubli, ce sont des λογία rassemblés comme disaient si justement les Grecs. L'Avesta était plus étendu sans doute que nos *codices*, mais les livres perdus pour nous existaient encore non seulement au temps de la rédaction de notre texte, mais encore, à l'époque de la traduction en pehlevi, puisque les gloses en parlent et en citent des fragments. Les 21 Naskas sont en partie imaginaires, en partie composés de livres pehlevis; car pour les Parses la version elle-même était l'œuvre de Zoroastre.

Je ne m'arrêterai pas davantage sur tout ceci, ayant traité ce point comme les autres dans l'ouvrage cité plus haut.

Je tirerai seulement la conclusion qui ressort de ces faits.

L'Eran, depuis la séparation des deux peuples aryaques, s'est créé toute une mythologie très étendue, tout un monde de génies, de démons, de héros, de légendes, d'animaux mythiques et cela avant le Zoroastrisme; en outre le vocabulaire des mots les plus usuels s'est changé au point que la plupart des termes communs, originaires en ont disparu

et ont été remplacés par de tout nouveaux, et ceux qui ont été conservés, ont en grande partie changé de signification.

Tout cela demande certainement un laps de temps considérable pour se former et se développer, et ne permet pas conséquemment de reporter l'origine du zoroastrisme à une très haute antiquité et celle des textes avestiques encore moins.

En outre ce changement survenu sur la terre éranienne, si profond, si étendu, nous prouve que c'est sur le sol de l'Avesta, chez les Mazdéens qu'il faut chercher l'explication des termes avestiques et qu'on ne peut s'en référer à l'Inde qu'en usant des plus grandes précautions et après une critique sérieuse. (Voir la note finale).

Mais en voilà suffisamment pour attirer l'attention sur cet important sujet; je passe à la seconde question, la valeur exégétique de la version pehlevie que je distingue nettement des gloses, plus récentes et moins dignes de foi comme je crois l'avoir démontré.

Cette question vitale pour l'exégèse avestique se rattache à la précédente, car si la version pehlevie de l'Avesta est assez fidèle, on doit en conclure que le livre sacré des Parses n'a point été composé à une époque très éloignée de son commentaire médio-persan, que son origine ne se perd point dans les temps préhistoriques.

J'ai traité longuement cette matière dans le livre cité plus haut (*De l'exégèse et de la correction des textes avestiques*). On y trouvera de nombreux exemples où le texte et la version sont mis en parallèles, de longues pages de ces deux compositions scrupuleusement analysées et comparées.

Cet examen est des plus instructifs. On y voit d'abord, en ce qui concerne l'Avesta proprement dit, que la version pehlevie est ordinairement exacte, que les erreurs forment l'exception et que souvent même l'on a vu des erreurs là où il n'y en avait point, où le pehlevi était mal interprété.

L'œuvre des traducteurs pehlevis est, pour cette partie, généralement supérieure à ce qui a été fait depuis et rien ne justifie ordinairement le rejet de leurs explications; qu'il nous suffise de comparer ces deux versions d'un fragment inséré au Vendidâd IV. 76. „La purification (la sanctification) est pour l'homme le plus grand bien après la naissance, l'existence; la sanctification c'est la loi de Mazda" dit la version pehlevie. — Voici ce qu'on y substitue: Préparez pour l'homme une postérité, les meilleures; la purification c'est la loi de Mazda".

Cela devient incohérent; et qui doit préparer cette postérité?

Souvent aussi l'explication que l'on croit avoir inventée après maints efforts n'est autre chose que celle des interprètes pehlevis.

C'est ainsi que la version donnait déjà *poi* comme un infinitif de *pâ* et *sad'aya* (non *sad'ayô* ou *sad'ayasca*) comme une forme participiale en *aya* de *sad; daèna* comme représentant deux idées très différentes: la loi et la conscience, l'être intellectuel, etc. etc.

On verra également combien la traduction de l'Avesta serait bizarre en une foule de cas si l'on n'avait d'autre instrument de travail que le dictionnaire Sanscrito-védique et combien seraient rares les passages auxquels on pourrait attribuer un sens plausible, fondé sur des motifs réels.

On constatera non moins aisément que le farhang avestique-pehlevi des Parses, bien que très récent, ne contient qu'une quantité d'erreurs très restreinte et. que la plupart de celles qu'on croit y trouver ne sont autre chose que le produit de l'ignorance des copistes; qu'une correction raisonnée du texte les fait disparaître en grande partie. J'ai donné un assez bon nombre d'exemples de ces faits. L'erreur est en outre, maintes fois, chez le traducteur moderne qui n'a pas bien compris le pehlevi.

Notons encore que la version pehlevie nous apprend très souvent quelle est la vraie leçon du texte originaire. Et que

bien des fautes de la version ne sont que des erreurs de copiste. Citons un seul exemple. Nos manuscrits ont comme dernier mot de l'Ahuna vairya, *vastarg* vêtement. Or Neriosengh lisait *vâstar* et traduit *pâlanam* protection.

Les Gâthâs constituent certainement la partie la plus défectueuse de la version pehlevie. Cela n'est point étonnant, vu l'origine spéciale de ces chants sacrés. D'ailleurs les traducteurs des Gâthâs, comme je l'ai montré par quelques exemples, semblent être très différents de ceux qui ont interprêté le reste de l'Avesta.

Ils emploient d'autres mots et suivent une autre méthode, ils traduisent plus librement et entremêlent la version et les gloses; ce que les autres ne font que peu ou point du tout. Il est en outre à remarquer ici comme précédemment que les erreurs n'existent parfois que dans une interprétation fautive du texte pehlevi ou dans une confusion des gloses et du texte que l'on ne distingue pas assez exactement. Je suis obligé de remarquer que les traductions de l'illustre et regretté maître qui nous a laissé des *Essays* pleins de science, ne sont pas exempts de ces imperfections.

Mais allons droit aux exemples. Voici, comme spécimen du savoir faire des Persans postavestiques, la version des Yasna LXIV, 1 et XXIX, 1—6 qui ont été à dessein laissés de côté dans mon ouvrage spécial et dont nous examinerons brièvement la valeur en la comparant aux traductions des Eranistes modernes. Nous écartons complètement les gloses dont la valeur est, comme je l'ai montré plus d'une fois, de beaucoup inférieure à celle de la version et l'origine plus récente.

Voici d'abord le Gâtha II.

Strophe I. Vers vous Goshurun se plaignit. Pourquoi ai-je été créé? pourquoi ai-je été formé? — La colère, la violence, la blessure me tourmentent, me déchirant, me dé-

pouillant. Je n'ai point d'autre protecteur que vous, ainsi préparez-moi [1]) de bons paturâges.

II. Alors le formateur du bétail demanda à Asha: Quel est pour moi le chef du bétail? En sorte que vous, faits puissants, vous lui donniez la pâture et les soins qui multiplient le bétail. Quel chef (est-il) pour lui, pour son bien, qui tourne la violence contre les méchants?

III. Il n'y a point de chef du bétail qui ne lui nuira point, répondit Asha. Ils ne savent point comment (sera donné) le bonheur au juste d'une justice éclatante. D'entre eux c'est le plus puissant à l'appel de qui on vient pour le travail.

IV. Ahura suppute parfaitement les choses qui ont été faites avant par les hommes et les dévas et qu'ils feront après. Il discerne tout, Ahura; ainsi que nous soyons comme c'est son désir.

V. Ainsi, tendant vers vous les mains levées, je m'incline vers Ahura. Mon âme et celle du bœuf Azi soient ainsi qu'elles puissent interroger Ahura dans le doute. Qu'il n'y ait point de ruine pour le juste, pour le pasteur de la part des méchants.

VI. Mais de sa bouche il dit Ahura Mazda, connaissant la (cause de) perte par son discernement [2]): Il n'est point encore trouvé [3]) de chef ni de docteur en vertu de la sainteté. Mais toi tu as été formée et créée pour le pasteur et le cultivateur.

Yasna LXIV.

I. „J'honore d'un culte l'eau Ardviçûra Anâhita, au cours large, guérissant, opposée aux dévas, soumise à la loi d'Ahura; digne d'un culte pour le monde corporel, digne d'honneur

---

1) *li rdi.*

2) *Vicarishn* avec discernement, comme *pumman* de la bouche.

3) Litt. il n'y a pas de trouvaille de maître (selon la syntaxe pehlevie) et non: une semblable autorité n'est pas admissible. (Haug).

pour le monde corporel; qui développe la vie, pure; qui fait prospérer les troupeaux, pure; qui développe les biens terrestres, pure; qui développe les richesses, pure; qui fait prospérer les pays, pure;

II. Qui purifie le semen de tous les hommes; qui purifie l'uterus (l'embryon) des femmes pour l'enfantement; qui rend pour l'enfantement toutes les mères heureuses génitrices;

III. Qui donne à toutes les femmes le lait convenable et bon; Eau très haute, célèbre au loin, qui est telle par sa grandeur que toutes les eaux qui coulent sur cette terre; qui coule avec force du sommet du Hukairya vers la mer Vourukasha.

IV. Toutes les extrémités se joignent à la mer Vourukasha, tous les milieux se joignent lorsqu'elle s'élance sur eux, lorsqu'elle coule sur eux, Ardrivûra Anâhita; dont les réservoirs sont au nombre de mille, dont les écoulements sont au nombre de mille. Chacun de ces réservoirs, chacun de ces canaux est long de 40 jours de marche d'un cavalier chevauchant bien.

V. De cette seule eau mienne l'écoulement se répand sur tous les Kashvars de la terre qui sont au nombre de sept. De cette seule eau mienne il apporte (un large flot) et en été et en hiver. Cette eau mienne purifie le semen des hommes, le foetus des femmes, le lait des femmes."

Telle est la version pehlevie de ces deux passages. Examinons en maintenant les erreurs et les défauts.

Pour le second morceau la chose sera bien facile. Il n'y a pas une seule erreur à relever. Tout y est exact; les traducteurs ont même su éviter cette curieuse racine *yuz* „remuer" inventée de nos jours.

La version du Gâtha contient un certain nombre de fautes que nous allons examiner. Distinguons d'abord ce qui est certainement erroné. Ce sont:

1°. la 2e moitié du 3e vers de la 1e strophe où: „m'avez

vous formé, qui m'a formé" est rendu par „ai-je été formé, pourquoi ai-je été formé?"

2°. Str. II v. 3 *usta*, vous voulez, pris pour *usta* bonheur à!

3°. Str. III par *Keredushâ* traduit comme un datif ou un accusatif du pluriel, ce qui est toutefois possible à la rigueur. Peut-être le texte avait-il *Keredushâi.*

4°. Str. V. 2 *dvaidi feresâobyo* traduit: „interroge dans le doute" et vers 3 *dregvasu pairi* traduit „de la part des méchants" [1]) au lieu de „parmi les méchants". Mais ce n'est qu'une traduction un peu libre rendant le vrai sens des mots.

5°. Str. VI. 1 *é* ne peut être bouche; mais il se peut que le texte eût *âonha* en plus et *mazdâo* en moins. — V. 3 à *tworestâ tatashâ* même faute qu'à *twarozdûm* etc.

Il est toutefois très remarquable qu'en d'autres endroits (Yasna I. 2 etc.) les mots *tashat*, *tatasha* et sembl. sont traduits très exactement. On est donc peut-être obligé de supposer qu'il y a ici traduction libre.

Les erreurs certaines se réduisent donc à quatre ou cinq formes verbales probablement mal appréciées et a *feresâoibyo dvaidi* mal traduit.

Voyons maintenant les mots obscurs traduits diversement et conjecturalement: ce sont: *ahusha*, *ḍares'*, *tavis'*, *adra*, *vapus'*, *vyanayâ.* Comparons les traductions les plus autorisées.

D'*adra* nous ne pouvons rien dire, le mot pehlevi correspondant est lui-même incertain. De *vapus'*, même chose; cependant le sens de destruction (vap) est aussi bien justifié que tout autre „sentence, sagesse etc." — *Dares'* vient plutôt de *dar* (cf. *tavis'* de *tu*) que de *d'harsh* et *sâhvar* est bien plutôt: „Chose, verbum, res" que tout ce qu'on y a vu du reste „en secret, etc."

Ahushahya avec ses variantes est une forme qui déroute les interprètes. La version pehlevie nous indique la vraie leçon

1) Et non: „excepté les méchants" comme traduit Haug, ce qui est ici un non-sens.

ahusha et le sens „nuisant, tourmentant" comme celui du mot pehlevi provenant de la même origine.

Tavis' seul est certainement mal interprété; cependant rien ne prouve que les interprêtes l'aient rapproché de *tâyu* [1]).

Avec la leçon *ahusha* il n'y a plus rien de superflu dans le vers et nous avons *â*, *mâ*, *aeshmò*, *hazascâ*, *remô ahushâ*, *dareś*, *taviśca*. Comme *sâhvar* est bien plutôt „chose, parole", que „en secret" ainsi *vyanayâ* s'explique mieux par „avec discernement" (Cf. *niyâya*) que par „décida" „ce précepte de la manducation de la viande" pour rendre *mant'rem âzûitôis'* est moins bon évidemment que „cette formule magique de prospérité" ou „cette prospérité selon la mânthra" avec tournure libre.

En résumé nous trouvons dans la version pehlevie deux ou trois mots dont le sens était oublié et a été faussé probablement; et cinq ou six formes verbales mal rendues ou traduites librement. Pour le reste ces explications sont en général préférables à celles que l'on y a substituées ou pour le moins aussi probables que les meilleures d'entre elles. En outre elles nous donnent le vrai texte du second vers de la première strophe, si discuté, et probablement les bonnes leçons de *Keredushâi*, *K'shâmenô*.

Certes le texte dont la version pehlevie est l'image est d'une valeur toute exceptionnelle; il nous représente en effet ce qu'était l'Avesta au premier siècle de notre ère. Aucune œuvre n'a des manuscrits de cette valeur et de cette authenticité.

---

1) Notons dans la suite du Gâthâ que, 1° *avaré éhmâ râtois yuk'shmavatô* trouve sa meilleure explication dans la version pehlevie. *Avar* peut très bien signifier «désir, amour" (*R. av.*) et la construction: «notre désir se porte vers le don vôtre" (*râtois* génitif de tendance) est la plus naturelle et la meilleure.

2° *Mâ mashô* traduit comme en pehlevi: «presse moi vers", s'explique très bien et ne nécessite aucune correction du texte (*mâm ashâ*) comme je l'ai admis après le Dr Roth; — *mash* se rapporte naturellement à *maksh*.

3° *Frak'shenô* est tout aussi bien «s'étendant au lieu, abondant" que «demandant" et *k'shâṇmenô* «possédant, acquérant" vaut au moins autant que «exécutant".

Nous pouvons maintenant nous faire une idée exacte de la version des Mages traducteurs de l'Avesta. Les anciennes langues éraniennes étaient éteintes depuis deux siècles environ quand ils entreprirent leur œuvre. Un idiome populaire très pauvre de formes de flexion s'y était substitué. La religion et le culte avestique s'étaient conservés presqu'intacts mais naturellement le sens d'un certains nombre de mots, sans représentants dans l'idiome nouveau, s'était effacé des souvenirs. La valeur propre de chacune des nombreuses formes de la grammaire paléo-éranienne n'était point complètement oubliée, les auteurs du farhang zend-pehlevi en avaient encore une connaissance assez étendue; mais on ne savait plus les distinguer toutes clairement, on confondait parfois les unes avec les autres. Mais là même où la forme de flexion est mal rendue, le sens du radical est, en règle générale, bien conservé.

On peut donc affirmer comme conclusion de tout ceci, que la version, bien qu'elle ne soit pas infaillible et que son témoignage doive être contrôlé, est cependant un instrument d'exégèse nécessaire et que sa connaissance et son emploi sont indispensables à une interprétation *scientifique* de l'Avesta. Sans elle on est constamment exposé à substituer des idées subjectives à la réalité.

La version des Gâthâs est certainement la plus imparfaite et la plus tardivement composée. Mais ses défauts ne sont pas tels qu'ils dispensent l'interprête de l'étudier et de la mettre à profit.

Pour l'Eraniste habitué à l'étude des livres pehlevis il n'est rien de plus étonnant que d'entendre dire, avec plein sérieux, que la version pehlevie est fautive parce qu'elle ne conserve pas aux mots avestiques le sens que possèdent leurs homophones sanscrits. Ces paroles lui remettent en mémoire la mésaventure des *jeunes açvins* de l'Avesta décrétés d'office en vertu des açvins védiques et en qui l'on a

dû reconnaître plus tard avec la version pehlevie „des grains croissant en plénitude".

Que de sens ainsi faussement appliqués; et par là que d'altérations du vocabulaire avestique!

C. DE HARLEZ.

Note. Rien ne prouve mieux la solidité de notre thèse que l'inanité des raisons qu'on a pu lui opposer. Nous en avons eu un modèle dans un article de M. Lindner à la Centralblatt de Leipzig. Nous n'avons pu y constater que des généralités sans portée, et, je regrette de devoir le dire, des inexactitudes. Par contre elle a été pleinement confirmée par Wilhelm [1]) et Spiegel [2]).

D'autre part un dernier effort a été tente par M. Geiger pour reporter l'Avesta à un âge reculé. Mais cette tentative n'est guère réussie. Les arguments invoqués par le savant auteur ont été déjà refutés; par ex. l'absence de monnaies, ou de fer, l'état social, le silence de l'Avesta sur les Perses, Mèdes, âtharvans, etc., etc. Par contre il ne répond pas à plusieurs des arguments contraires à sa thèse ou y répond par des atéthèses ou des suppositions non justifiées. Il ne distingue pas dans l'Avesta et les Gâthâs les époques et les lieux d'origine différents. Nous y reviendrons ultérieurement.

1) Bezzenberger's Beiträge.
2) Z. D. M. G. XXXVIII. 3.

LES LANGUES

DE

L'ASIE CENTRALE

PAR

J. VAN DEN GHEYN, S. J.

Membre de la Société asiatique de Londres.

LES LANGUES DE L'ASIE CENTRALE

Depuis une vingtaine d'années, l'Asie centrale est devenue le théâtre d'expéditions scientifiques dont la philologie aryenne n'a pas été la dernière à profiter. En même temps que la topographie du Pamir et de l'Hindou-Kousch naissait, pour ainsi parler, à la science géographique, l'ethnographie s'emparait, afin de les soumettre à une étude approfondie, de ces peuples du Turkestan si éminemment intéressants pour qui scrute les origines de nos races européennes, et en même temps la philologie portait le flambeau de sa méthode comparative dans d'obscurs idiomes dont l'existence même était à peine soupçonnée.

Voilà comment l'arbre généalogique des langues aryaques a vu surgir tout à coup un rameau ignoré, celui des dialectes de l'Asie centrale. Ce rameau est déjà devenu une branche vigoureuse: de toutes parts les recherches se poursuivent avec une grande activité.

Les résultats de ces travaux n'ont pas trompé les espérances qu'en avait conçues la linguistique générale pour une intelligence plus complète des idiomes aryaques et l'ethnographie pour une détermination précise des anciens peuples. En particulier l'éranisme est appelé à bénéficier largement des nouvelles conquêtes de la science sur ce terrain. Les origines de la nation bactrienne ne la ramènent-elles pas aux pieds mêmes du Pamir et de l'Hindou-Kousch?

Deux publications récentes démontrent à l'évidence la haute portée des recherches linguistiques sur l'Asie intérieure pour

l'éraniste et le philologue. Nous voulons parler de l'ouvrage de M. Wilhelm Geiger, professeur à Neustadt, *Ostīranische Kultur im Altertum* et de celui du Dr. O. Schrader d'Iéna *Sprachvergleichung und Urgeschichte*. A l'un, la mise en œuvre des faits nouveaux révélés par les dialectes du Pamir a fourni d'importantes déductions sur l'ethnographie de l'Éran, la constitution sociale, civile et religieuse du peuple mazdéen. Le Dr. Schrader a demandé au vocabulaire de l'Asie intérieure des données nombreuses sur le genre de vie primitif des anciens Aryas.

I

LES LANGUES DU PAMIR.

C'est M. Tomaschek, professeur à l'Université de Gratz, qui s'est chargé d'introduire dans le monde de l'orientalisme ces derniers venus des idiomes indo-européens dans son essai intitulé *Die Pamir-Dialekte*. Pourtant il avait été précédé dans cette voie. On trouve les premières indications relatives aux langues du Pamir dans la relation d'un agent du gouvernement anglo-indien en ces contrées, le *pandit* Munphul Meer Moonshee. De 1867—1868, ce savant Hindou fit une expédition au pays de Badakschan et dans le bassin du Kokcha.

Nous lui devons une classification assez complète des dialectes du Pamir. Il en distingue cinq principaux. Le *chignāni*, parlé dans les districts pamiriens de Chignān et de Roshān; l'*iskashami*, en usage chez les indigènes d'Iskashim au sud-ouest du Pamir; le *wakhi* de la province de Wakhān; le *sanglitchi* des habitants du Sanglitch et du Zébak et enfin le *minghāni* employé par ceux du *Minghān*. Si vous y ajoutez le *sarikoli* que nous fera connaître M. Tomaschek, le *yidghah*, étudié par le major Biddulph, et le *yagnobi*, révélé par M.

de Ujfalvy, nous avons déjà la liste complète des idiomes galtchas.

Le pandit Munphul terminait à peine son expédition que la même année 1868, le courageux Robert Shaw, planteur de thé à Kungra partait pour Kashgar à l'effet de nouer des relations officielles avec Yacoub Khan, l'Ameer de Kashgarie. C'est ainsi que le premier il put donner au monde savant une idée des dialectes de Pamir et ses articles *On the galtchah Languages*, parus dans le *Journal of the asiatic Society of Bengal* (vol. XLV, 1876, 139—178 et vol. XLVI, 1877, 97—126) vinrent combler une lacune dans la connaissance des langues du nord-est de l'Éran.

Ces premiers essais de reconstitution grammaticale et lexicologique amenèrent à une exacte détermination de la place occupée par les idiomes du Pamir dans le groupe aryaque.

Nous rencontrons un troisième précurseur de M. Tomaschek dans le *moonshee* Faiz-Bakhsh. Aux dialectes déjà connus il ajouta des renseignements précieux sur le *chitrali* et le *sarikoli*, le premier en usage dans le district de Chitral, situé dans l'Hindou-Kousch, l'autre dans la région orientale du Pamir.

Cependant si M. Tomaschek n'a pas ouvert la voie, il est le premier qui ait abordé d'une manière rationnelle l'étude des dialectes de l'Asie centrale.

Résumons rapidement les conclusions générales du savant professeur de Gratz. Les dialectes du Pamir sont nettement aryaques et reproduisent dans leur phonétique les lois si connues du vocalisme et du consonantisme des langues classiques.

Un des idiomes les plus intéressants est sans contredit le *mungi* ou *minghāni*, parlé par les indigènes du Mungān, sur les versants septentrionaux de l'Hindou-Kousch, dans les hautes vallées qui forment la frontière septentrionale du Kafiristan. Il présente de nombreux points de contact avec la langue de l'Avesta. On y retrouve le phénomène de la dentale

remplacée par une liquide, fréquent en latin et en grec. Qu'on se rappelle *odor* et *olere*, Ὀδυσσεύς et *Ulysses*, δάκρυ et *lacryma*. De même en minghani, on a *palah* (sscr. *pada*); *loghda* comparé au bactrien *dughdha; labra* correspond à *dvara*, en vieux-persan *duvara* et *dantas* se retrouve sous la forme *land*.

On avait cru longtemps, par suite d'une observation de Robert Shaw, que le dialecte des Wakhis se rapprochait très intimement du sanscrit, et que tranchant complétement sur les langues persanes usitées dans le Badakschan et en Boukharie, il représentait un des plus anciens types de la langue aryaque primitive. On conçoit combien cette affirmation était de nature à rehausser l'importance de ce dialecte.

M. Tomaschek ne partage pas les illusions de son savant prédécesseur. Le wakhi est un pur dialecte éranien par sa structure grammaticale et toutes les autres particularités phonétiques qui le distinguent.

En voici quelques-unes.

Le groupe sanscrit *sv* devient *kh* et par suite, les mots wakhis *khü*, *khüp*, *khan* représentent exactement les formes sanscrites *sva*, *svap*, *svan*. Comme en zend l'*h* est remplacé par *z*, d'où *hima* correspond à *zam; harit* à *zard*.

On sait qu'en latin, le *b* est souvent la résultante de l'adoucissement de *dv*, et on se rappelle *bellum* pour *dvellum*, *bis* pour *dvis*. Il en est de même en wakhi, où nous avons *bui* pour *dvi* et *bar* pour *dvara*. L'aspirée *bh* n'a pas subsisté, bien que les autres *gh* et *dh* abondent: elle est remplacée par *w;* ainsi dans *wür*, *wrüt*, *wand* il faut reconnaître les termes sanscrits *bhar* (*bharâmi*), *bhrātā* et *bhand*. A l'exemple du néopersan, le wakhi ne souffre pas les diphtongues, il tend partout à les simplifier en voyelles. Voilà pourquoi on rencontre *a*, *u* ou *ü* pour *aô*, et *a* tient la place de *ai*. Cependant *i* se trouve parfois pour *ô*. Exemples: *kibit* = *kapôta*, *chil* = *chôla*, *kik* = *kôka*.

Les voyelles subissent des transformations assez fréquentes. Souvent *a* est remplacé par *u*, *u;* ainsi le zend *mâthra* devient *mutr*, *pada* fait *püdh.* Réciproquement, l'*u* du sanscrit ou du bactrien est représenté par *a*; pour *duhitâ*, *dughdha* on a *dhagd.*

Après le dialecte wakhi, ce sont ceux du district de Sarikol et de la province pamirienne du Chignân qui se recommandent davantage à l'examen. Ces deux idiomes sont étroitement liés et constituent, d'après M. Tomaschek, les maigres restes de l'ancienne langue des Saces. La comparaison philologique a fait remarquer de grandes analogies entre le dialecte de Sarikol et le pushtu, le langue des Afghans. Or M. Tomaschek compte établir un jour la parenté ethnographique des Afghans avec les Saces. Il faudrait d'après lui reconnaître dans les Γρυναῖοι de Ptolémée, population scythe, une partie des Afghans demeurés en arrière sur les confins du Thibet.

Le sarikoli a une grande prédilection pour les diphtongues: autant le wakhi cherche à les simplifier, autant l'idiome de Sarikol les multiplie. C'est surtout *ei* qui s'y rencontre fréquemment avec *ai.* Exemples: *svid* (avec *kh* pour *sv*, comme en wakhi) devient *khaidh*; de même *speid* représente très exactement le sanscrit *çvêta.* Parfois cependant le groupe se réduit à *e* et *ī*, comme dans *mīdh* comparé au zend *maidhya.*

Dans bon nombre de cas où le sanscrit avait *ō* et le bactrien *ao*, on trouve en sarikoli la diphtongue *au.* Ainsi le Sanscrit *kapôta* se transforme en *chabaud*; le zend *çtaora* est représenté par *staur*; le sanscrit *kôka* fait *kaugh*; pour *chôla* on trouve *tsaul* et le bactrien *khaoda* se transforme en *khaudh.*

On a vu que le wakhi remplace souvent un *a* originel par *u*; le sarikoli met souvent aussi *u* pour *a*, mais généralement dans les cas où le wakhi conserve *a.* Comme le wakhi, le sarikoli remplace *bh* par *b* et *b* par *w*, ainsi que *p* dans la combinaison *pt* qui devient par là *wd.*

Les noms de nombre ont toujours été considérés comme

ayant une grande importance dans la détermination des caractères d'un idiome. La persistance du thème aryaque est remarquable dans tous les dialectes du Pamir.

Pour le nombre *un*, tous les termes se rapprochent du bactrien *aeva* et du vieux-persan *aiva*. C'est ainsi que nous avons *yīw*, *yū*, *yī* en chignāni; *ïw*, *ī* en sarikoli; *ī* en yaghnôbi; *yaō*, en minghāni. Il faut excepter le sanglitchi *wak* qui ressemble à la forme *ewak* du pehlevi. On doit remarquer le wakhi *pursam*, premier. C'est, avec les modifications normales, le pehlevi *fratum*, le zend *fratema* et le sanscrit *prathama*.

Deux se dit *du*, *dhō* et *do*: le wakhi *būi* est un adoucissement de *dv*.

En wakhi *trūi* veut dire *trois*; d'autres dialectes offrent *traï*, *theraï*.

Le sanscrit *c'atvaras* et le zend *c'athwaré* se retrouvent aisément dans le wakhi *tsabur* et le sarikoli *tsawor*.

Autant faut-il en dire du nombre *cinq*, pour lequel nous avons *pānz*, en wakhi et en sanglitchi, *pinz* en chignāni et *panc'* en minghāni.

Pour le nombre *six* les formes sont plus altérées, à cause des transformations qui ont affecté la lettre *sh* qui entre comme finale dans le thème sanscrit *shash* et l'éranien *khshwash*. Les termes les moins modifiés sont *khaush* en chignāni et *akhsah* en minghāni, où nous avons une simple prosthèse. En wakhi, le mot est devenu *shādh;* mais M. Hayward avait déjà fait observer dans ce dialecte le remplacement de *sh* par *dh*. Il a lieu d'ailleurs déjà pour d'autres idiomes. C'est ainsi qu'en sanscrit même *shash* devient *shaḍ* dans *shaḍanga* *shaḍaha*, *shaḍâvali*. En général, la dentale peut être la corruption d'une sifflante. On connaît *kshan* et ἔ-κταν-ον, *arksha* et ἄρκτος; *kshamā* et χθαμαλός. Il y a plus, comme le wakhi change souvent la dentale en liquide, nous avons *shāl* à côté de *shādh*.

Le bactrien *haptan* se réduit à *hoft* en sanglitchi et devient

ŭwd en sarikoli et *wuwd* en chignāni. On se rappelle que les deux derniers dialectes changent le groupe *pt* en *wd*. En Wakhi, la réduction est encore plus forte, *hŭb*, *hub*, *ub*. Enfin le yaghnobi a vraiment réduit le thème à sa plus simple expression *au*.

Le thème aryaque, qui exprime le nombre *huit*, reparaît à peine modifié dans *hāṭh*, *hasht*, *washt*, *hāt*.

De même pour *neuf*, que trois dialectes rendent par *nao*, deux autres par *nau* et *neu*.

Enfin l'indo-européen *daçan* est partout sensible, si l'on tient compte du changement de *d* en *l* par le wakhi et le chignāni. On trouve *ḍhas*, *las*, *dhes*, *ḍhīs*, *lis*, *das* et *dah*.

Le nombre *vingt* est le dernier qui soit purement aryaque. *Wīst* et *wist* représentent encore assez fidèlement *vīçaiti* du zend et *viñc'ati* du sanscrit; mais à partir de *trente* les termes sont empruntés au persan et depuis *soixante* au turc. Les multiples de cent et de mille dérivent aussi du persan.

Si le vocabulaire des idiomes pamiriens témoigne de leur origine aryenne, il n'en est plus de même de la grammaire. La déclinaison a perdu bon nombre des formes si riches et si variées du bactrien et du Sanscrit. Quelques terminaisons ont seules survécu au travail de décomposition qui attaque visiblement les idiomes galtchas dans leur flexion et leur conjugaison.

Le locatif se forme en wakhi au moyen de la terminaison *zh*, en chignāni on ajoute *ti*. D'après Robert Shaw, *zh* serait un souvenir de la terminaison *shu* du locatif pluriel en sanscrit, et dans *ti* ou pourrait voir l'équivalent de la même syllabe dans les prépositions *anti*, *prati*, *ati*.

Pour le datif, le chignāni présente une grande variété de formes; d'abord *ard* et *erd*, où M. Tomaschek croit voir le mot *arḍha*, *aredha*, *artha*, „cause" qui forme, on le sait, des expressions attributives. De ces deux suffixes proviennent par des altérations successives *rd*, *er* et *ar*.

Cette dernière terminaison est aussi employée en wakhi.

Le préfixe *ā* sert, en wakhi et en sarikoli, à exprimer la notion de l'accusatif. Il peut aussi se mettre après le thème.

L'ablatif est terminé en *sta*, *sa*.

La conjugaison du verbe dans les dialectes galtchas fut d'abord étudiée par Shaw. On y remarque une grande tendance à la simplification: à peine reste-t-il encore quelques traces des riches formes que la conjugaison du verbe nous offre en éranien. Au contraire, les auxiliaires, les particules et les affixes de tout genre viennent suppléer à cette insuffisance.

La connaissance des dialectes du Pamir a fourni de précieuses données à l'histoire et à l'ethnographie orientales. Relevons quelques faits.

Les noms qui servent à désigner le soleil rappellent deux noms fameux de la théogonie avestique, Mithra et Ormuzd. Cer le minghāni dit *mera* que nous retrouvons sur des monnaies indo-scythiques sous la forme μιυρο, μιορο, μυιρο, et en sanglitchi *ormuz* signifie soleil. M. Tomaschek dans le beau travail qu'il a présenté au Congrès de Leide, retrouve le nom d'Ahura dans le nom de la tribu d'Αὐραγάνα, c'est-à-dire *Ahura-gana*, le peuple d'Ahura. Nous comprenons aussi maintenant la méprise de Plutarque qui identifie le nom de Cyrus, Κῦρος avec le mot ἥλιος, soleil. C'est qu'en chignāni et en sarikoli, le soleil se dit *kher*, *khir*, *khyr*. Un Macédonien de Bactres aura entendu prononcer le mot et, frappé du rapprochement des sons, aura forgé l'étymologie fantaisiste dont Plutarque s'est fait l'écho.

Il n'y a aucun rapport entre Κῦρος et les mots pamiriens que nous avons cités. On n'est pas d'accord sur l'étymologie de Cyrus. D'après M. Sayce, il ne serait pas aryen et signifierait „pasteur de la contrée." M. de Harlez, au contraire, le tient pour du plus pur aryaque et lui trouve le sens d'„homme actif, entreprenant, opérant de grandes choses."

(Voir *Le Muséon*, 1882, n° 4). Spiegel avait déjà traité la question dans les *Beiträge* de Kuhn, t. I, p. 32.

L'absence de tout vocable pour désigner l'oie est très caractéristique et fonde un argument de plus pour rejeter l'origine pamirienne des Aryas. En effet personne n'ignore la riche nomenclature révélée par la méthode comparative depuis le sanscrit *hańsa* jusqu'au germanique *gans*. Si donc le Pamir ne possède pas cet animal aquatique, il s'ensuit que la première patrie des Aryas n'est pas à chercher dans cette région de l'Asie moyenne.

L'éranien possède le mot *charaiti*, jeune femme, sans avoir toutefois le correspondant masculin qui existe en sanscrit *chāraka*, serviteur, et qu'a gardé le grec dans κοῦρος, κῶρος κόρος. Eh bien, le sarikoli a fait connaître *chor*, *chur*, diminutif *chorik*, *churik*.

En wakhi la charrue s'appelle *spundr*. Ce mot rapproché du texte suivant d'Hésychius „σπινδεῖρα· ἄροτρον" ferait croire que nous sommes en face d'un des plus vénérables débris de la langue indo-européenne.

Plusieurs noms d'anciens peuples trouvent facilement leur étymologie dans les langues du Pamir. Ainsi les Ἰσσηδόνες, c'est-à-dire *Ishidazudâna*, seraient les peuples de la région glacée. Car en sanglitchi, *îsh*, *îshi* veut dire froid. L'*Iaxartes*, c'est le torrent, le courant; car tous les termes galtchas *shats*, *shads*, *χats* se rattachent au sanscrit *ksharat*, zend *kshareta*, par disparition fréquente de *r* et changement de *t* en *s*, comme *putra* devenant *puts*. La prosthèse de *ya* est ordinaire dans ces idiomes. Cependant on trouve aussi la forme non prosthétique; car un affluent du Yagnob s'appelle *Kshartab*, où il faut voir une transformation de *Kshareta-āp*, „eau rapide, torrent."

Dans le nom *Paryān*, il faut voir un pays situé sur des pentes: tel est bien le sens du mot wakhi *parian*. Les Πανθιαλαῖοι mentionnés par Hérodote (I, 125) et les Παντίμαθοι

devraient-ils demander une étymologie au mot sanscrit *panthan*, en bactrien *pantà*, chemin? Les Σκόρδοι et aussi les Σκόλοτοι du Pont-Euxin seraient les émigrants, les nomades, les μετανάσται, comme disaient les Grecs. En effet, en wakhi *skord* signifie pont, passage.

Donnons encore l'étymologie de quelques noms de peuples cités par Ptolémée. Les Δροπικοί sont les moissonneurs; car nous retrouvons ici la racine verbale *drup*, qui en wakhi signifie érafler. Cette racine ne serait-elle pas identique à celle du mot δρέπανον? Dans les Ταβιηνοί il faut voir un synonyme d'*Æthiopes*, à cause du thème galtcha *tab* (sanscrit *tap*) „être chaud". Les fameux Scythes Tectosages, Τεκτοσάκαι de Ptolémée, *Taktāçakā* des inscriptions cunéiformes, seraient les Scythes nomades: car tel est le sens de la racine *tak*.

On sait que bon nombre d'expression géographiques sont empruntées au règne animal. Cette particularité se reproduit pour l'Asie centrale. Moïse de Khorène parle d'une partie du Khorassan appelée *Nakhcher*, et l'on connaît, d'après les géographes arabes, une tour du nom de *Shir—Nakhghir*, située non loin de Merw. Grâce aux connaissances nouvelles que nous a données M. Tomaschek sur les idiomes de ces contrées, nous savons que *Nakhcher* et *Nakhghir*i signifient l'un en wakhi „renard" et l'autre en yaghnobi „bouc."

Strabon parle des μηλονόμοι Σάκαι, Scythes, pasteurs de brebis. La langue grecque explique difficilement le mot μῆλον, dont on a donné des étymologies peu satisfaisantes. Or voici que le dialecte de Sarikol nous fournit le mot *maul*- comme correspondant exact du sens de μῆλον.

L'innocente colombe a servi de dénomination à plusieurs endroits de l'Asie: tels sont le lac Ourmiah que Strabon nomme Καπαῦτα, le *mons Capotes* en Arménie, cité par Pline, la *Capotana* que le pélerin bouddhiste Hiouen-Thsang range parmi les districts de la Sogdiane et que Ptolémée appelle Καπουτάνα. Or on retrouve dans ces différents termes le

Sanscritt *kapōta*, qui a passé dans les idiomes pamiriens sous la forme de *chabaud*.

Ces remarques, rapidement groupées et qui ne sont qu'un échantillon, montrent qu'on a lieu d'attendre d'importantes données, pour l'histoire et la géographie anciennes, la philologie et l'ethnographie, des travaux qui se poursuivent si activement sur les peuples et les langues de l'Asie centrale.

II

LES DIALECTES DE L'HINDOU-KOUSCH.

Tandis que le savant professeur de Gratz révélait les dialectes du Pamir, un autre pionnier de la science défrichait l'immense terrain qui s'étend du *Bam-i-Duniah* jusqu'aux Indes. Le major Biddulph nous donnait dans son bel ouvrage *The Tribes of the Hindoo-Koosh* une esquisse très achevée des dialectes parlés dans l'Hindou-Kousch.

On sait que le major Biddulph, aujourd'hui *political officer* à Gilgit, est un des plus fameux explorateurs de l'Asie centrale. En 1872, il fit partie de la célèbre mission Forsyth. Depuis il a exploré tout le cours de l'Indus, au sortir du Pendjâb jusqu'à Boonji pour remonter de là vers Gilgit, Hunza, Nagyr et Punyal. Puis à l'est il pénétra dans le Baltistan ou petit Thibet. De là, dans la direction du nord, il visita les territoires de Yassin et de Chitral pour redescendre dans le Kafiristan.

Les travaux de Raverty, Elmslie, Draw, Leitner et Bellew avaient depuis longtemps attiré l'attention sur les dialectes de l'Hindou-Kousch, mais le major Biddulph a fixé d'une manière systématique les lois grammaticales et phonétiques de ces idiomes ignorés. Résumons-en brièvement les principales.

L'origine aryenne est nettement accusée par le vocabulaire. Le tableau suivant suffit pour s'en convaincre.

	Shina	Chiliss	Torwâlâk	Bushkarik	Narisati	Gowro	Khowar	Bushgali	Yidghah	Aryaque.
Homme,	*manujô*,	*māsh*,	*mesh*,	*manush*,	*mānoos*,	*mesh*,	*mōsh*, *nari*,			*manushya*. *nara*.
Cheval,	*ashpõ*,							*ooshp*,	*yasp*,	*açva*, *aspa*.
Visage,	*mukha*,				*mook*,				*rooi*,	*mukha*, *raôdha*
Pied,	*pã*,								*pelloh*,	*pada*.
Droit,	*dushinô*,					*dachan*,				*dakshina*.
Vieillard,	*jerô*,	*zaro*,				*zaro*,	*zaroo*,			*jara*.
Nom,	*nom*,	*nám*,		*nam*,			*nām*,	*nom*,		*namā*.
Fumée,	*doom*,		*dīmī*,	*dēmi*,				*dyum*,		*dhūma*.
Langue,	*jip*,	*zib*,	*jib*,	*jib*,	*zib*,	*zib*,				*jihva*.
Soleil,	*joori*,	*joori*,		*sūr*,	*soori*,				*mira*,	*sūrya*, *mithra*.
Roi,	*râ*,	*rāz*,		*rāj*,						*râjâ*.
Chaud,		*gurm*,	*gurm*,		*tapoo*,	*gurm*,		*tuppi*,		*gharma*, *tapas*.
Vache,	*gõ*,		*gā*,	*gā*, *goh*,		*gow*,		*goh*,	*ghowoh*,	*gô*.
Souris,	*mooj*,		*moosh*,							*mushika*.
Hiver,			*himan*,	*him*,				*him*,	*zīm*,	*hima*, *χεῖμα*.
Rivière,	*sin*,	*sîn*,	*nad*,	*nadh*,		*sind*,	*sin*,			*sindhu*, *nadī*.
Dent,	*don*,	*dan*,	*dan*,	*dun*,						*dantas*.
Poisson,				*muts*,		*mutsah*,				*matsya*.
Bleu,	*nīla*,				*nīla*,					*nīla*.
Faire,	*kom*, *krom*,				*kerāwa*,			*kari*,		*kar*, *creare*.
Chien,	*shov*,				*shumah*,					*çvan*.
Astre,	*tarõo*,				*tāro*,		*istari*,		*sittareh*,	*stāra*.
Jeune,			*zuwān*,		*zoovān*,		*juwan*,			*yavan*, *juvenis*.
Fils,	*putch*,							*puthr*,		*putra*.
Femme,	*chai*,		*chī*,					*shtri*,		*strī*.

Par contre, la grammaire n'a plus rien d'aryaque: la déclinaison se fait au moyen de suffixes et les formes verbales de l'éranien ont disparu pour faire place à des auxiliaires et des particules. Les noms de nombre sont visiblement aryens. Il suffira de citer les trois premiers.

Un:	*ek*,	*ak*,	*yek*,	*î*,	*yoo.*	
Deux:	*dov*,	*joo*,	*du*,	*loh.*		
Trois:	*tlâ*,	*troi*,	*tré*,	*shūroi*,	*shē*,	*che.*

Dans ces formes, on reconnaît aisément le sanscrit *ēka*, le persan *yak* et les affaiblissements successifs du bactrien *aeva* donnant *ew*, *yau* (afghan). Le terme *loh* s'explique par le changement fréquent de *d* en *l*. *Shē* rappelle le persan *sih* et *shuroi* provient du persan *sharoi*, où l'on retrouve le bactrien *thrāyō*. Quant à *che* il s'explique par la tendance du son *tr* à se modifier en *ch* dans les dialectes de l'Hindou-Kousch. Ainsi l'on a

putch = *putra*,
kutch = *kutra*,
ācho = *atra*,
sacho = *satrā*,
chai, *chī* = *strī*.

Le premier des dialectes étudiés par M. Biddulph est le *boorishki:* il est un usage dans les districts de Hunza, Nager et Yassin. C'est celui que le Dr. Leitner appelle *khajuna*. Nous ne nous en occuperons pas, parce qu'il n'appartient pas au rameau indo-européen: l'agglutination y est encore transparente. D'ailleurs, les Khajunas ou Khaças (Κάσιοι de Ptolémée) n'ont rien de commun avec la race aryenne. Les noms de nombre paraissent empruntés au tamoul; la numération est décimale.

Dans le district de Gilgit, on se sert du *shina*. M. Biddulph pense qu'on pourra un jour l'identifier avec la langue

du Kachmir. D'autre part, le shina a des affinités avec l'hindoustani: ainsi les distinctions de genre y sont conservées dans les verbes, l'usage de *n* cérébral et de *j* est fréquent, et la voix passive se forme au moyen d'un auxiliaire. Le lexique accuse évidemment une origine aryenne.

Il sera utile, croyons-nous, de maintenir pour les dialectes shinas la division de notre savant collègue, le Dr. Leitner. Les différents districts où se parlent ces idiomes y ont introduit assez de divergences pour justifier la séparation, surtout du patois de Gilgit et d'Astor. En effet, ce dernier garde la liquide *r* dans plusieurs mots où le sanscrit la fait voir, tandis que les habitants de Gilgit l'ont rejetée. Voici quelques exemples. Le sanscrit *karman*, représenté à Gilgit par *kom*, se dit *krom* à Astor; de même pour *grāma* qui donne *gām* dans le premier district et *grōm* dans le second.

On remarque encore chez les Astoriens une grande tendance à la nasalisation.

Gilgit.		**Astor.**
Aghai,	=	*angai.*
sâche,	=	*sanche.*
sûcho, (sscr. *satya*),	=	*suncho.*

Nous ne dirons rien du *chilis* et du *gowro*, dialectes des vallées de l'Indus. Dans celles du Swat, on parle des idiomes appelés *torwâlâk* et *bushkarik*. Dans le district de Chitral, outre le dialecte *khowar* dont nous parlerons, il y a aussi en usage le *narisati*, riche en rapprochements avec le sanscrit. On peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur le tableau dressé plus haut.

Il reste à examiner plus spécialement les dialectes *khowar* et *bushgali*.

Le *khowar* tire son nom des *Khos* de la vallée de Chitral qui le parlent. C'est le dialecte désigné par le Dr. Leitner sous la dénomination d'*arniyah*. On peut, dit M. Biddulph,

le considérer comme le type des langues appartenant au groupe *Siah-Posh*: il renferme bon nombre de racines persanes. M. Tomaschek a émis l'idée que ce pourrait être un ancien dialecte prâcrit. Et de fait, on peut signaler sous ce rapport des analogies frappantes.

On sait que le prâcrit fait disparaître fréquemment la voyelle linguale. Il en est de même en Khowar comme le prouvent les exemples suivants, où toutefois la voyelle s'est changée en consonne.

Sanscrit.		*Prâcrit.*		*Khowar.*
ṛksha	=	*acha*	=	*orts.*
ṛjuka	=	*ujua*	=	*horsk.*
hṛdaya	=	*hiyaya*	=	*hardi.*

Le prâcrit nous offre aussi le phénomène d'un *r* changé en *d*. En khowar, on trouve l'échange de *r* et de *t*: ainsi *asti*, prâcrit *asuti*, devient *asur;* pour *viñçati*, on a *bishir; pashiru* correspond à *paçyati.*

Le *bushgali* est le plus aryen des dialectes de l'Hindou-Kousch et plusieurs termes du vocabulaire nous ramènent aux temps de l'époque védique. Contentons-nous de deux exemples. Le sanscrit connaît la racine *kship*, d'où *kshipra*; mais le bushgali a gardé la forme plus archaïque *kshap*. Dans le mot *hand*, qui signifie „maison en pierre", on a probablement le terme védique *ātâ* ou *antā;* comparez *antigṛha* et le zend *āithya.*

III.

LE YIDGHAH ET LE YAGNOBI.

Le dernier des dialectes de l'Hindou-Kousch examinés par le major Biddulph était le yidghah. Dans une intéressante

étude insérée dans les *Beiträge de Bezzenberger*, M. Tomaschek reprit et compléta les travaux de M. Biddulph sur le yidghah.

Ce dialecte est en usage dans la vallée du Ludkho, petit ruisseau qui coule au nord de Chitras depuis le village de Drushp jusqu'à la passe de Dorah. Il paraît que jusqu'au Xe siècle de notre ère, la tribu des Yidakhs aurait occupé les versants septentrionaux de l'Hindou-Kousch, connus aujourd'hui sous le nom de *Mungān* ou *Minghān*. M. Tomaschek incline à croire que le yidghah n'est autre chose que l'idiome pamirien *minghani* transporté d'un côté de l'Hindou-Kousch à l'autre. Il y a pourtant de légères divergences et l'on en jugera par les exemples suivants.

Yidghah.	**Minghani.**
Amunoh „pomme". . . .	= *aminga.*
Chȝré „abricot".	= *cheri.*
Khoroh „âne"	= *khara* [1]).
Nughun „pain".	= *naghan.*
Ghowoh „vache" [2]) . . .	= *ghao.*
Lughdoh „fille" [3])	= *logdha.*
Luvər „porte" [4])	= *labra.*
Chum „œil".	= *cham* [5]).
Poghoh „chevelure" . . .	= *pogha* [6]).
Lust „main".	= *last* [7]).
Vizoh „chèvre".	= *woza* [8]).
Moghoh „lune" [9])	= *yomgha.*
Perkh „souris"	= *pargh.*
Kshowoh „nuit"	= *kshawa* [10]).
Fiskoh „nez"	= *fəska.*
Yiskoh „sœur"	= *yakwa* [11]).
Lud „dent"	= *land* [12]).

1) C'est identiquement le bactrien *khara*. — 2) En zend *gava*. — 3) Comparez avec le bactrien *dughdha*: la dentale a été remplacée par une liquide, comme dans le mot suivant qui vient de *dvara*. — 4) En vieux persan *duvara*. — 5) Bactrien *chashman*. — 6) A rapprocher du sanscrit *paksha*. — 7) En vieux persan *dasta*. C'est le bactrien *zasta* et le sanscrit *hasta*. — 8) Comparez *buza* en bactrien. — 9) Du zend *maonha*. — 10) *Kshapa* en bactrien. — 11) Du zend *ganha*, * *hvaha*; d'où le parsi *khwah* et *yakwa* par prosthèse de *ya* fréquente en minghani. (Cf. Tomaschek, *Die Pamir-Dialekte*, p. 6.) — 12) C'est le sanscrit *dantas*, en grec ὁ-δοντ-ος.

N'est-il pas remarquable de voir les voyelles conserver en minghani un caractère plus archaïque qu'en yidghah, où l'*a* primitif est souvent altéré en *o* et non moins fréquemment en *i* et en *u*? Ce fait serait de nature à prouver à lui seul la priorité du minghani. En tout cas, la philologie nous confirme ici d'une manière frappante ce qu'enseigne l'histoire des migrations de la tribu des *Yidakhs*, quittant les régions du *Mungān* pour venir occuper la vallée de Ludkho.

Au point de vue linguistique, le yidgah est incontestablement le plus important des idiomes que nous ont signalés les dernières découvertes en Asie centrale. En effet, il se rattache aux plus anciens dialectes éraniens et, à l'exception peut-être du *chignani*, il est le seul qui ait gardé les éléments caractéristiques de l'ancienne langue de Bactres, malgré des différences notables surtout dans la flexion des noms et des verbes. Voilà pourquoi M. Tomaschek a pu dire avec vérité que „le yidghah ou mungi occupe une position intermédiaire entre le bactrien, le chignani et l'afghan", position que la tribu des *Yidakhs* a également sur la carte, puisqu'elle se trouve située entre Balkh, qui est à deux degrés au nord-ouest, le Chignān au nord et l'Afghanistan au sud-ouest.

A la suite de notre savant ami de Gratz, nous avons présenté dans les *Annales de la Société scientifique de Bruxelles* (7e année, 1883) quelques remarques sur l'idiome des Yidakhs. Nous en reproduisons ici les plus importantes.

Dans le lexique yidghah le chien porte le nom de *gulv* ou *ghalb*. Ce terme est très intéressant; il vient expliquer le mot *gadhwa*, chienne, qui se rencontre au Vendidād, Farg. XV, § 5, et que la langue avestique expliquait difficilement. Il nous paraît que *gadhwa* s'identifie parfaitement avec le yidghah *ghalb*, si l'on tient compte du changement normal de la dentale en liquide. Que *gh* corresponde à *g*, on le prouve en rapprochent le bactrien *gao* du yidghah *ghowoh*.

M. Tomaschek pense que *ghalb* n'est autre chose que

l'arabe *kalb*. Nous croyons cette dérivation moins satisfaisante. D'autre part, on pourrait songer peut-être au pehlevi qui use de l'araméen *kalbā* pour représenter *sag*. Mais il n'est pas probable que le mot soit entré dans l'éranien, qui ne reçoit jamais aucun des termes pehlevis empruntés au chaldéen.

Nous avons aussi proposé une autre explication pour le mot *shturah* qui signifie chameau. Ce serait, d'après M. Tomaschek, le bactrien *ushtra*. A première vue, ces deux mots se ressemblent fort, mais pourtant on ne trace pas aisément le passage de l'un à l'autre. Y a-t-il d'autres exemples pour justifier une métathèse si forte? Le wakhi pourrait peut-être présenter une forme intermédiaire dans le mot *ushtur*; puis en passant par le néo-persan *shutur*, on se rapproche davantage, mais pourtant pas complètement, de *shturah*.

Nous proposerons donc une autre explication, en rapprochant le yidghah *shturah* du zend *çtaora*. Sans doute, ce dernier terme a en général le sens de „taureau"; mais il désigne aussi, dans l'*Avesta*, le chameau et le cheval. Cette confusion de sens doit d'autant moins surprendre qu'elle se rencontre fréquemment dans les dialectes de l'Asie centrale. Ainsi en khowar, idiome de la vallée de Chitral, *istorr* et *astor*, qui dérivent de *çtaora*, veulent dire „cheval"; de même le pehlevi *stōr*. Le yagnobi, comme nous le verrons tantôt, va plus loin encore: là *soutour* signifie mouton. D'ailleurs, le bactrien *çtaora* a un second représentant en yidghah, savoir l'adjectif *ustur* „grand".

Dans notre travail nous avons relevé plusieurs dénomination géographiques auxquelles la connaissance du yidghah avait fourni une étymologie pleinement satisfaisante. Contentons nous de citer le mot *lizakh* „fort, rempart", qui a certainement donné la clef de l'étymologie de plusieurs noms de villes éraniennes, comme *Dīzek*, *Dézhak*, *Dizakh*. En effet, les deux dénominations sont identiques, si l'on se rappelle la permutation régulière de la liquide et de la dentale. D'après

M. Tomaschek, et l'on peut s'en assurer sur toute carte ancienne, on retrouve ce terme dans la désinence δίζος, qui affecte bon nombre de localités de la Thrace, par exemple *Tarpodizus*, *Ostudizus*, *Burtudizus*. Nous aurions donc ici des correspondants exacts des villes germaniques dont le nom se termine en *burg*, *bury*. D'autre part, cette désinence fournit à M. Tomaschek, avec d'autres indices, une preuve nouvelle de l'origine éranienne des Thraces, hypothèse que le savant professeur a émise dans son travail *Zur Kunde der Halb-Insel Hämus* et dont M. Lenormant, au second volume des *Origines de l'histoire*, expose le développement complet.

Quant aux noms de nombre si importants pour la détermination des caractères propres d'une langue, nous affirmerons seulement qu'en yidghah ils accusent une physionomie nettement aryenne. Mais, chose curieuse, à partir de vingt les dizaines n'ont plus de terme spécial qui les désigne. Voici comment on procède. Si ce sont des multiples de vingt, comme quarante et soixante, on fait précéder le mot *wist*, radical de *wistah*, qui veut dire vingt, du nom de nombre indiquant combien de fois la dizaine en question est multiple de vingt. Ainsi, quarante se dit *lōk-wist*, c'est-à-dire deux fois vingt; quatre-vingts, c'est *cir-wist*. Toutefois les centaines ne rentrent pas dans cette règle et portent une dénomination particulière. Pour les dizaines qui ne sont pas des multiples de vingt, telles que trente, cinquante, on ajoute le mot *luss*, qui veut dire dix, et la conjunction *u* à la dizaine précédente. Par conséquent, trente s'exprime par la formule *wīst-u-luss* et *lok-wīst-u-luss* signifie cinquante.

Cette méthode de numération vigésimale n'est pas d'origine aryenne. Empruntée aux populations autochtones des *Khaças* et encore en usage chez les *Khajūnas* ou *Boorishkis* des cantons de Yassin, Hunza et Nager, elle a fait invasion dans un certain nombre de dialectes éraniens de l'Hindou-Kousch.

On verra qu'elle est également adoptée par l'idiome des Yagnobis, dont nous allons aborder l'étude sans plus tarder.

Le *yagnobi*, dialecte parlé par les tribus qui habitent la vallée du *Yaghnob* dans le Zerafschan, a beaucoup occupé les linguistes pendant ces dernières années. Signalé dès 1876 par M. de Ujfalvy, mais étudié plus complètement pendant le dernier voyage du savant explorateur, il fut l'objet d'un article très intéressant de la *Revue de Linguistique*. M. de Ujfalvy y donnait tout ce qu'il avait pu recueillir de la langue des *Yagnobis*. Ce travail parut sous le patronage de M. Girard de Rialle avec des notes de M.M. Frédéric Müller et Tomaschek.

Enfin, dans l'étude signalée plus haut, nous avons essayé de ramener aux autres langues éraniennes les différents termes du vocabulaire rapporté par M. de Ujfalvy. Reprenons ici les conclusions générales de ces différents travaux.

M. Girard de Rialle a nettement défini la nature de l'idiome des Yagnobis en le rattachant au groupe *hindou* par sa grammaire et par son lexique au groupe *éranien*.

Toutefois le nom du cheval *roubdjoum* n'est pas aryen. Quant à *kout* „chien", *makcha* „veau", *soutour* „mouton", *vouz* „chèvre", et *santcha* „chèvre", on y reconnaît sans peine le bactrien *kutaka*, le sanscrit *mahisha*, le bactrien *çtaora*, *bûza* et le sanscrit *sanjâ*.

Parmi les termes qui désignent les différentes parties du corps, il n'est pas malaisé de reconnaître dans *siar* „tête", le bactrien *çara* et le persan *sar*. *Nîz*, nez, rappelle l'indo-européen *nâs*. Pour dire narines, on ajoute à *nîz* le mot *potchak* où se retrouve l'afghan *pôzah*, le sarikoli *pauz* et le sanglitchi *fotsa*.

Zibok, langue; *pachm*, cheveux; et *rout*, visage, s'identifient sans peine avec le sanscrit *jihva* (bactrien *hizva*, afghan *zabah*); le sanscrit *pakshman* (persan *pashm*); et le bactrien *raodha*.

Profitons de cette occasion par corriger une étymologie que nous avons proposé dans notre étude sur le *yidgah* et le *yagnobi*. Nous avions rapproché *gourda*, œil, du sanscrit *aksha* en comparant *gourda* au khowar *ghutch*, qui permet de conjecturer une forme *ghutra*. Et *ghutch* nous paraissait différer seulement par la prosthèse des mots *utch*, *aché*, *achi* usités en gowrô, en chiliss et en shina. La route était un peu longue et par suite la dérivation moins probable. Notre savant ami, le Dr. Tomaschek nous a fait remarquer qu'il était plus rationnel de rapprocher *gourda* de la racine éranienne *kar* qui signifie voir, remarquer, et qui a donné en néo-persan *ni-gar-īdān*, *ni-gir-idan*.

Passons à une autre catégorie d'expressions: celles qui concernent les relations de famille. Elles ne sont pas nombreuses; car M. de Ujfalvy ne nous a transmis que le nom de la femme, *indj*; celui de l'homme, *morti*; du fils, *djoutia*; de la fille, *ggaik*; du frère, *virot*.

Prenons d'abord *morti* et *virot*. Le premier s'explique aisément par le sanscrit *marta*, mortel, et le grec βροτός pour * βορτός, * μορτός. En persan on a *mard* et en arménien *mart*. Quant à *virot*, c'est l'indo-européen *bhrātar*. Comparez le wakhi *wrüt* et le sarikoli *wrōd*. En grec même, la mutilation a été plus forte encore dans le dialecte de l'Élide, où nous avons seulement βρά, et en yidghah, où il reste *vraï*.

Le nom de la femme prête à plus de difficultés. Mais en acceptant pour ce mot la variante *ineji*, on arrive sans trop forcer les règles de la phonétique à le rapprocher du bactrien *ghena*, *jeni* et du sanscrit *ganā*, *janī*.

Ggaik est le résultat du changement d'un *d* en *g*. Car malgré le peu de ressemblance apparente, *ggaik*, est le mot *duhitā*, devenu *dhagd*, *dagh*, *dukt*, *dūt*. Cette métamorphose est après tout moins surprenante que celle opérée sur les mêmes mots par le dialecte de Chitral et de Yassin où il devient *gurr*. M. Tomaschek préfère toutefois rapprocher

ggaik de l'éranien *gadha* „petit", en persan *gadak*. Sans doute, phonétiquement *ggaik* peut correspondre à *gadak*, mais la différence de signification nous paraît un peu forte pour le rapprochement de ces deux mots.

Si le sanscrit *puthra* se retrouve dans la plupart des termes pamiriens, qui signifient fils, il n'en est pas de même pour le yagnobi, qui emploie *djoutia*, ni pour le khowar où l'on rencontre *jow*. Nous n'hésitons pas à rapprocher *djoutia* du sanscrit *jāta*, enfant, et du persan *zad*, *zādak*. On peut encore comparer le grec γετος à la fin de composés, comme τηλύγετος.

Nous ne pousserons pas plus loin cette étude comparée du lexique des Yagnobis: on peut se reporter à notre brochure. Ce que nous avons dit ici suffit par ne laisser aucun doute sur le caractère éranien du vocabulaire de ce peuple. On a pu observer aussi que de larges emprunts ont été faits aux idiomes des districts de Wakhan et de Sarikol.

Il nous faut pourtant dire un mot du terme *xout*, chapeau, comparé au wakhi *skhīdh* et au sarikoli *khaudh*. Tous ces mots sont évidemment aryaques, surtout si on les rapproche du minghani *khola* et de l'afghan *kholah*, intimement liés eux-mêmes au sanscrit *chūlâ*, *chūdâ*, et au bactrien *khaodha*. On sait que les peuples de l'Asie moyenne se distinguent par leur coiffure en pointe. Cet usage date de loin. Déjà l'inscription funéraire de Nakhsh-i-Rustam mentionne les Saces *tigra-khaudā*, ou Saces au chapeau pointu, comme a très heureusement traduit M. le professeur Kern, de Leide. Auparavant Hitzig (*Die Grabschrift des Darius*, p. 63), et sir Henry Rawlinson (*Herodotus*, t. IV. p. 62), avaient rendu *tigra-khaudā*, l'un par „qui porte l'épée devant Dieu" l'autre par „archer". Pourtant Hérodote avait dit expressément: „Σάκαι δὲ οἱ Σκύθαι περὶ μὲν τῇσι κεφαλῇσι κυρβασίας ἐς ὀξὺ ἀπηγμένας ὀρθὰς εἶχον πεπηγυίας." (Liv. VII, 64) C'est un commentaire exact du *tigra-khaudā* des inscriptions achéménides.

Les racines verbales sont loin de présenter des analogies aussi franches que les thèmes nominaux. D'abord les verbes sont pour la plupart des auxiliaires ou s'expriment par des périphrases. Ainsi *kariaki*, faire: *vouaki*, être; *xòchaki*, tirer; *dihaki*, donner; *nosiaki*, prendre, servent à former un très grand nombre de verbes. Ce procédé, on le conçoit, réduit singulièrement les racines verbales.

En voici quelques unes qui sont nettement aryennes. *Nid*, être assis, rappelle le sanskrit *nīḍa*, nid. Ce rapprochement est rendu plus probable par l'analogie du sarikoli *nīṭh*. Au point de vue de la lexicologie sanscrite, les formes *niḍ* et *nīṭh* ont leur importance. Elles fournissent un argument à la dérivation jusqu'ici incertaine de *nīḍa*. Williams Monier suppose que *nīḍa* est une contraction de *nishada* devenant *nishda*, *nidda*, *nīḍa*. Le chemin paraissait quelque peu détourné et, pour ce motif, on était en défiance sur la dérivation proposée. Mais voici que le yagnobi et le sarikoli ont suivi la même route: la probabilité augmente donc, à moins pourtant, ce qui n'est pas probable, que le yagnobi n'ait emprunté directement au sanscrit.

La racine *tis* signifie „entrer". A considérer les formes *tis-t* du chignani, *tis-am* du sarikol, que M. Tomaschek rattache au baktrien *tac* et au sanscrit *tak*, on est assurément incliné à y rapporter aussi le yagnobi *tis*.

Ware, trouver, a beaucoup de rapport avec le sanscrit *var*, choisir, désirer. Comparez les formes identiques du chignani et du sarikoli.

Dans *vou*, être, il est aisé de retrouver le pamirien *wao*, *wū* et le sanscrit *bhū*, en grec φύω.

Le sanscrit *patch* est encore bien reconnaissable dans *poukhs*, surtout quand on passe par la forme intermédiaire du wakhi *pötch*.

Le yagnobi a emprunté au persan la racine *nipin*, écrire. De la même source dérive le wakhi *newish*. D'après M. To-

maschek, il faudrait ramener à ce radical le nom de la ville de Νήπιστα inscrite par Ptolémée sur la carte de Carmanie.

Inutile de parler du verbe *kariaki*, faire, où la racine *kar* du sanscrit *karômi* est transparente. Autant en faut-il dire de *dihaki*, donner. C'est le thème aryaque *dā*. On s'en convaincra davantage encore en comparant les formes *dhi-am* du chignani, et *dih-am* du néo-persan.

Quant à *lis*, lécher, c'est le wakhi *likh* et le sarikoli *dikh*, demeurés tous deux dans le latin *lingua* et *dingua*.

La racine *roï*, pleurer, est intéressante à plus d'un titre. Nous ferons d'abord remarquer que nous ne saurions admettre avec M. Tomaschek l'analogie de ce thème avec le sanscrit *ru*, *rauti*, *ruvati* qui signifie „rugir". N'est-il pas plus rationnel d'y voir le thème *rud*, *rôditi*, pleurer, d'autant plus que le sens est le même? La disparition de la dentale ne saurait faire difficulté. On a vu plus haut *rui* et *rooi*, visage, à côté du bactrien *raodha*. Ce thème *roï*, retrouvé dans les dialectes de l'Asie centrale, a donc une grande importance au point de vue de la philologie comparée des langues éraniennes. Si le Dr. Spiegel (*Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, p. 129) a dû écrire, et avec vérité, que la racine sanscrite *rud* n'a laissé aucune trace dans le sud de l'Éran, voici que l'Éran oriental mieux connu a comblé cette lacune.

Finissons par la racine *djāv*, manger. Ici encore l'analogie est saillante avec le sanscrit *djambh* ou *djam*, qui a le même sens.

Il ne nous a pas été possible de tracer la filiation du reste des racines verbales citées par M. de Ujfalvy. Espérons que d'autres seront plus heureux. Toutefois la physionomie étrange de la plupart de ces thèmes est de nature à inspirer des doutes sur leur parenté avec la famille des langues éraniennes.

Nous devons en dire autant de la grammaire des Yagno-

bis. Ainsi les cas se forment au moyen des mêmes postpositions que dans les idiomes du Dardistan. Les pronoms sont identiques et le mécanisme de la conjugaison ne diffère pas sensiblement; car, pour ne parler que de l'infinitif, il se forme au moyen de la terminaison *aki* ajoutée au radical, absolument comme en dardou.

Ces détails sont suffisamment indiqués dans l'article de la *Revue de Linguistique*. Nous n'y insisterons donc pas.

M. Girard de Rialle se demande si le yagnobi serait le trait d'union entre les langues hindoues et les langues éraniennes ou le dernier vestige de l'antique idiome parlé par le peuple qui, en se séparant à une époque inconnue, a donné naissance aux Hindous et aux Éraniens?

Cette question n'est pas de celles qu'il suffit de poser pour les résoudre. Il est certain, et nous avons eu l'occasion de le constater plus d'une fois, que les idiomes de l'Asie centrale ont mis sur la piste de plusieurs formes intermédiaires qui manquaient pour renouer la chaîne parfois interrompue qui relie le sanscrit au bactrien.

Mais le dernier mot n'est pas dit sur la linguistique de l'Asie centrale: elle vient à peine de naître à la science et il convient d'attendre de nouveaux résultats pour porter une appréciation définitive. Il n'en reste pas moins vrai que cette mine est féconde, et une exploitation intelligente ne trompera pas les espérances des intrépides pionniers qui la creuseront dans ses derniers filons.

A FEW REMARKS ON THE SAIVA SECT

OF

HINDUS IN SOUTH INDIA.

BY

E. S. W. SENĀTHI RĀJA.

A FEW REMARKS ON THE SAIVA SECT

OF

HINDUS IN SOUTH INDIA.

This paper does not pretend to give a complete account of the rise, progress, and development of the Saiva sect of Hindus. It originated in a request made me by the well-known French Orientalist and savant Mr. Guimet of Lyons, after my arrival in Europe a short time ago, to read a paper on Hinduïsm before this Congress. Being not well acquainted with the precise amount of knowledge of Indian religions of the present day possessed by Oriental scholars of Europe in general, I was uncertain what subject to select. On a hasty review however of some of the works purporting to treat upon the same question, I found that that they in speaking of the modern religious sects of India, have while giving a tolerably fair account of the Vaishnavas and their tenets, failed, by some oversight I feel certain, to give as full a description of the important sect of the Saivas and their doctrines. I presumed therefore that to give a brief outline of the Saiva form of Hinduïsm and its tenets, might not be uninteresting on this occasion.

South India has been, for some centuries, the chief theatre of the reformations, revivals and sectarian dissensions of Hin-

duïsm, and consequently offers peculiar facilities for the study of the later developments of Hinduïsm.

The Hindus of South India may broadly be divided into the two orthodox sects of Saivas and Vaishnavas, not to mention a few scattered communities of the unorthodox Jainas and the Buddhists of Ceylon. The sectarian jealousy between these two rival sects is now as rampant as ever in South India. The Saivas of tho South seem to be more uncompromising in their hatred of their opponents than the Vaishnavas, for while the latter are willing to concede the second place at least in their roll of honor to Siva, the former would by no means place Vishnu on a par with Ganesa or Subramaniya, the emanations (or in popular language) the sons of Siva), and often manifest a tendency to place the second of the Hindu Trinity on a level even lower than that of great *Siva-bhaktas*. In support of this position they quote the authority "Siva is a servant of his servants" and *a priori*, they argue, that *Siva-bhakta*, must be superior to Vishnu. In the South the Saivas are numerically stronger than the Vaishnavas, and in the extreme South of India there are few Vaishnavas to be seen, except those who have emigrated from further North for purposes of some trade or occupation.

Of the two contending sects the Saivas seem to be the older and to have been established in South India from the earliest ages, for it is worthy of note, that in North Ceylon colonised by people from the adjoining coast of India about the first century of the Christian era, the Vaishnava faith is almost unknown. Popular tradition also points to the fact that Sivaïsm was in India very early, for Augustia who is the earliest writer on Tamil grammar is said to have received that language from Skanda, the son of Siva. So the worship of Siva existed as early as the earliest literature of the South, even before the rise of the Pandian kingdom prior to the wars of Ramayana and Mahabharata. From the Sin-

ghalese history of Ceylon called Mahawanso, we find that it existed there in the 6th century B. C. at the epoch when Vijiya the first conqueror of Ceylon, who founded a dynasty in that century, is said to have married the daughter of a Pandian, the Pandian kingdom then having evidently been a well established monarchy.

Indeed the Saiva faith seems to have flourished even in the North earlier than the Vaishnava, for we find in the Mahabharata that on the 13th day of the great battle between the Pāndavas and Duriodana, when Arjuna to avenge the death of his son Abhimanyu went to the Mount Kailasa (the abode of Siva) to obtain arms accompanied by Krishna, he (Arjuna) (though) fainting from fatigue and want of food, refused to appease his hunger with some fruits, on the pretext that he had not performed his daily *Siva-puja*. Krishna however succeeded in overcoming the objection by persuading Arjuna to pluck some wild flowers and throw them at his own feet as an act of worship, assuring him that on arriving at the presence of Siva, he would find that Krishna and Siva were one. It is said that Arjuna on reaching Kailasa was both surprised and delighted to find the flowers he placed before Krishna sprinkled at the foot of Siva. In the same place we read of Siva ordering Krishna to return to his abode of Vaikunḍa on the completion of the wars of the Mahabharata. It would appear from this that the Saiva faith was already established in India at that period and that Vishnuïsm which the adventures of Krishna subsequently made popular was just struggling into existence.

There are indications in the Rāmayana that in the age of Rāma the Saiva form of Hinduism was prevalent in South India. In the now sacred spot of Rāmisseram frequented by pilgrims from all parts of India, the chief object of worship is a symbol of Siva said to have been established there and worshipped by Rāma.

In the age of the Pāndavas when Arjuna married the daughter of a Pandian king, the temple of Siva and Parvati existed at Madura the capital [1]).

The philosophic Sivaism must however be distinguished from the popular superstitions and mythologic legends which have sprung round it in later times. Sivaism properly so called is a rigorous monotheism. It purports to be founded on the Vedas and the 28 Saiva Āgamas, and I will merely give a brief summary of its leading tenets based as it claims to be on the Rawrava Āgama.

It admits three eternal, indestructible, self-existing principles in nature—the Tri-padartha viz. Pati (God), Pasu (souls) and Pâsa (matter). The Pati or God is styled Sivam. This Sivam however, must not be confounded with Rudra, an emanation from this Supreme Being and one of the five Pancha-Karthas—who perform five different operations in the Universe. These five operative gods are Brahma (creator), Vishnu (Preserver), Rudra (Reproducer), Mahesura (the Obscurer who darkens the understanding so that the soul may eat the fruits of its own actions and thus become ripe for salvation) and Sathasiva (the Illuminator who enlightens the soul with divine grace (Arul) and prepares it for final emancipation. This Pati or Sivam is omnipotent and all-merciful and fills the Universe and is yet different from it. The contact with the world does not make him impure. Like time his nature is unmutable. He is in intimate union with the soul, but is other than the soul. The relation of Sivam to the soul is like that of vowels to the consonants, like that of oil to the sesamum seed. The fact of this union with the soul, becomes manifest to it when the latter is set free from the control of the senses. Sivam is beyond the reach of thought and speech and cannot be comprehended by the unaided wisdom

1) This episode however I do not find recorded in the Northern recensions of the Mahabharata.

of the soul. He is known only by the help of Arul — His Divine Grace. He is said to be the reason of everything, the guiding principle of their existence. The Pasu or souls are individual and eternal. The primordial state of the soul is not essentially pure. As copper is always found mixed with rust, so the souls are eternally encased in Pâsa.

Pâsa is likewise eternal and indestructible, and is composed of three elements *Anava*, the principle of activity and that which impels to pride and arrogance, *Karmam* the principle of Reproduction or Causativity as the seed producing the tree, and Maya primordial inert matter. Each division of Maya is also called a *Malam* or impurity.

The action of the Pati or Sivam is to liberate the Pasu or souls from the entanglements of the Pasa by purifying it in successive transmigrations and to bring them into intimate union with himself, which is said to be *Mukhti* or liberation when the evils of birth, death, and suffering cease for ever. This union is not becoming one in substance with the Deity as the Vedântists affirm, for two distinct principles can never be one. As water and oil when put together in the same vessel are one and yet different, so is the union of the soul with the Pati. The nature of this union is so intimate and inseparable that the Vedas call it *Advaita* or unity in duality. The soul will never be equal to Sivam, but only its intimate friend and devoted servant, enjoying by the nature of its union eternal and ineffable bliss flowing from the Deity. It is impossible for the soul to liberate itself without the Divine Grace. As the eye cannot see itself or the soul which enables it to see, so the soul cannot see itself or Sivam which guides it and remains concealed in it, until illumined by Arul-Divine Grace.

There are three different conditioned souls. I. The Vijnâna Kala who in successive births have purged themselves of the two kinds of *Malam* called *Karmam* and Maya and have but

one portion of it adhering to them, viz. the Ānava. To them at the time of liberation, Sivam shines as an effulgent light within them and brings them into union with himself. II. The second called the Pralayā-kala have two sort of impurity in them viz. *Anava* and *Karmam.* To these *Sivam* appears as a Dēva Guru or Divine Preceptor, instructs them in the right path and brings them to *Muhkti.* III. The third class are Sakalar or persons entangled in the three kinds of Pāsaand them does Sivam reclaim by assuming the form of a human Guru or Mānishia Guru, and instructing them in true knowledge.

Those who have discharged their duties properly in Srida, Kriya and *yoga* the three lower stages of religion will obtain bliss in the three heavens of *Sâloka* (dwelling in the same place with the Deity), *Sâmpîa* (dwelling near the Deity), Sârûpa (dwelling in the form of the Deity) respectively. But that is not the highest bliss of union with the Deity of Sâyujjya. As one who has eaten feels hungry again, such is the lot of those who have not obtained the final liberation.

To know *Sivam* by the aid of reason is said to be impossible. One who attempts to apprehend *Sivam* in that way will perceive very differently from the truth. He can only be found by the grace of Sat-Guru, the Divine Guide. When one perceives the Pati by the aid of Guru, he will not see the Pati, as separate from himself, but within himself and in intimate union with himself. If one meditates on Him under certain imagined forms, he will not find Him. If one contemplates without proposing any image to himself that too is fruitless. To meditate through the Arul of Sivam is the only efficacious way [1]).

---

1) There are some scholars who appear to think that the monotheism of Sivaism, in opposition to the pantheism of the Vēdas, owes its origin to contact with christianity. In this opinion, however, I find myself unable to concur for some conclusive evidence to the contrary. I have reason to believe that this monotheistic phase of Sivaism, is not only anterieur to Christianity but also to all the six schools of Hindu philosophy, the origin of all of which is placed by the generality of Oriental

I may mention in passing that the Christian doctrine of mediation and the necessity of grace for obtaining salvation, here find a parallel in Sat-Guru and Arul, which are declared to be indispensable for the attainment of Mukhti. The idea however, of the necessity for an expiatory sacrifice, to secure reconciliation with an offended God, does not exist in Sivaism, that belief, though it existed in the Vedic period, having been exploded as too crude later on.

The earliest writer on Saiva faith in South India seems to be Augustia Muni: who appears to have been the pioneer of civilisation in the South, the first grammarian of the Tamil language and a voluminous writer on all kinds of subjects, physics, astronomy, medicine, theology etc. He professed to derive his mission from Siva and the religion he taught was a strict monotheism as may be inferred from the following free translation of one of his verses.

„There is but one God, his Revelation is but one, the Sat-Guru and Tidachai (the doctrinal initiation) given by Him are of one kind, the Moksha he will grant is one, all mankind are one in origin, the moral path for all mankind is but one, and those who divide into four Vedas and six religions and teach that there are many Gods are certain to become victims of hell-fire [1])."

---

scholars before the Christian era. The fifth chapter of the Sānkhya Pravachana of Kapila (the founder of the most ancient of the six schools, according to the generally received opinion of scholars) is devoted to the refutation of the tenets of the antagonistic sects of his time, and among others, he anathematises the Pāsupatas one of the six orthodox sects recognized by Sivaism. Also under the denomination of Mahēsvaras, the Brahma Sutra of Vyāsa (the founder of the Vedantic school), cites by name four of the six orthodox sects of the Saivas and refutes their doctrine as heretical It is important to remark that in this work the author makes express mention of the characteristic doctrine of his opponents, viz. the eternal existence of the Tri-padartha, — Pati, Pasu and Pāsa and that Pati or Iswara is the *efficient* cause of the universe, its *creator* (Karta) and providence (See Brahma Sutra 2—237).

1) The above is also attributed by some to Konkana, a philosopher rechoned to be a contemporary of the great Augustia. But there are many other passages in the writings of the latter to the same purport.

This sage who lived not later than the 9th century B. C. is justly held in reverence to this day and there is a superstitious belief that he is still living in Pothia mountain somewhere near the Nilghiri hills in South India.

It is certain that the monopoly of learning by the brahmins, many of whom traded on the credulity of the masses to earn their livelihood, tended in course of time to bring Southern India more and more under sacerdotal influence, and to mix up the monotheistic doctrines of Augustia with a large amount of fabulous and mythologic lore. The influence of the priesthood was not however so paramount in South India as in the North. The Pandia, Chola and Chera (or Kerala) kings of South India encouraged learning among all classes of their subjects. The Pandians of Madura (the first of whom is said to have been a contemporary of Augustia) established at three different times three learned assemblies called *Madura Sangam*, the members of which exercised the functions of intellectual censors, no literary work being considered worthy of notice which failed to command their approbation. Among them there were many independent thinkers who ridiculed the absurdities introduced by the priesthood. I will quote the well-known instance of Natkira who was the president of the last assembly and a chank-cutter by birth.

„A brahmin named Dharmi brought to the notice of the *Sangam* some verses which he professed to have been composed for his benefit, by Siva himself. Natkira the president of the Assembly, severely criticized the supposed production of *Siva* and condemned it as unworthy of the notice of the *Sangam*. The enraged brahmin shortly afterwards produced another verse purporting to be derived from the same Divine authority using abusive epithets towards the president and making a contemptuous allusion to his low birth. The president of the assembly however, promptly met it with a smart repartee in verse the meaning of which runs thus.

"It is certainly the business of our caste to cut chanks, but what caste has Sankara he has none (that is an outcaste); we earn our livelihood by chank-cutting, but we don't live by begging as He does" (alluding to the mythology which the priests had popularised that Siva went begging with a bowl of skull). The same contempt of priestcraft and superstition and the maintenance of a rigid monotheism underlie the works of Tiru Valluvar, one of the greatest sages and moralists of South India, who was of the Pariah caste as his name implies. The priesthood were obliged by necessity of circumstances to acknowledge the claims of men like this and give them a place in their religious organisation, not only because the latter enjoyed the patronage of royalty, but they found themselves sorely in need of assistance from all quarters to root out the heresies of Jainism and Buddhism which began to spread to an alarming extent in South India. All internal hostilities were to be suspended in the presence of an external foe. They encouraged religious zeal among all classes irrespective of caste. Fervent enthusiasm in the cause of religion was welcome from whatever side it broke out. They conceded that a *Siva bhakta* was above all caste; for is not Siva a servant of his servants? A *Siva bhakta* of the lowest caste by the nature of his intimate union with the Deity was sanctified and was entitled to the worship even of the highest of brahmins; accordingly many of those who showed distinguished piety and zeal were raised to the dignity of saints or demi Gods. Fanatic zeal, asceticism and martyrdom in the cause of religion were highly meritorious. Siva himself was a typical *yogi* and ascetic. Here we perceive the germs of the *bhakti* system which is the distinguishing feature of Hinduism of the present day and is the special characteristic of Sivaism. With this new movement fanaticism began to flame anew. The "Salvation armies" of India unfurled their banners, and the Jainas and Bauddhas were rapidly

exterminated, and often by methods by no means creditable to their victors. The Saiva sect soon raised many devotees of whom 63 have attained a very prominent place and are worshipped as saints to this day. It is noteworthy that of the 63 special votaries of Siva one Nandan was a pariah-lowest of the low, another Kannappen to whom even Sankarācharya pays adoration in his *Sivananta-lahari*, was equally an outcaste, many others belonged to many lower castes and only 12 were brahmins.

Out of the 63 special bhaktas of Siva four viz. Appar, Sundarar, Sampanther and Manikawasaka were the most eminent champions of Sivaism against the Jainas and Bauddhas and have received the name of Samaya kurvas or defenders of faith. Their memory is held in the greatest reverence among the Saivas of Southern India. Their writings have equal authority with the Vedas. The temples in which they worshipped or in honor of which they sang, have greater sanctity than others. To such an extreme is the faith in *bhakti* carried that it is believed that emancipation can be obtained by the mere worship of *bhaktas* and actually the names of 9 devotees are enumerated who attained *mukti* by the worship of Saints. Accordingly we have in the South a number of saints, sacred spots and holy temples utterly unknown to the Sanscrit literature or to the Hindus of Northern India. Sankarācharya was a warm admirer of these champions of Saiva faith and pays tribute to them in his works.

The three Appar, Sundarar and Sampanther were the opponents of Jainas. The first of these Appar was himself at first a Jaina priest under the name of Dharma Sena, but subsequently renouncing the faith of the Jainas embraced Sivaism, became its staunchest supporter and fought against the former with all the bitterness of a renegade. He was a Vellala or Vaisya by brith. With his companions he went about from place to place preaching against Jainism, convert-

ing Jaina princes, disputing with Jaina priests, destroying their books, demolishing their temples and even causing them to be impaled. Eight thousand Jainas are said to have suffered that terrible punishment. This struggle appears to have taken place not later than the 5th century of the Christian era.

Mainka Wasaka the 4th Champion of Sivaism gained renown as its defender against Buddhists. He was a brahmin and was for sometime the chief minister of king Arimartha Pāndian of Maḍura, but latterly resigning his post, resided at Chidamparam, where stands the most sacred temple of Siva in South India, containing a golden image of Siva, representing him as dancing the *Iandava Niruta.* There is a dark mysterious veil, hanging in one quarter of this ancient temple called the Rakasya (mystery) within which no one dares to enter. Through this dark passage Manika Wasaka after firmly establishing Sivaism in India is said to have passed and was seen no more. He is believed to have attained *Moksha* without suffering the last pangs of death. These four defenders of faith have composed an immense number of verses in the Tamil language in praise of Siva, and these form almost exclusively the popular Vedas in South India at the present day.

After the suppression of the heresies of Jainism and Buddhism, the two principal sects of Saivas and Vaishnavas continued to carry on a warfare among themselves. The philosophic Sankarāchārya tried to effect a reconciliation, but without success so far as the South is concerned. Though he was born in the South and professed to be a Saiva himself, he is far from being popular among the orthodox Saivas of South India, who style him and his followers Pāshandas or schismatics. The chief point of difference is the central point of Sankara's philosophy, viz. his identifying the Supreme spirit with the human. The Saivas everywhere maintain that they are two

distinct entities and can never be so amalgamated as to become one in substance.

The defenders of Sivaism againt the hosts of Sankara appeared generally from the *Athēnums*. These *Athēnums* of which now some four or five remain in South India are institutions somewhat resembling the monasteries of Europe founded and richly endowed by native princes to promote the study of Indian literature, philosophy, theology and sciences. The permanent inmates of these Atheenums are called *Tambirāns*. They are bound to a life of celibacy and wear ascetic robes dyed with ochre and clotted hair as their distinctive marks. The head of the monastery who is also considered a spiritual Instructor or Guru is called Sannidhanum or sacred presence and is approached with profound bows and prostrations by his followers. The Sannidhanum is the absolute master of the Institution and possessed in times of old the power of life and death over his disciples. He is always chosen from among the Tambirāns (or monks) with due regard to his mental qualifications and physical appearance (a man wanting in proper *lakshana* or external appearance being considered unfit to be a Guru) and as a rule always nominates his successor in his lifetime. Every Tambirān is at liberty to prosecute studies suited to his own taste and all his wants are supplied without stint. Many of the Tambirāns generally study a particular branch only and when one has thoroughly mastered his branch, he is generally known by the name of the particular study in which he is proficient; such as Vēdic Tambirān, Āgama Tambirān, Logical Tambirān, Metaphysical Tambirān, etc. There is generally in the Ātheenums for each branch of Hindu learning a Tambirān who is regarded as an authority in that branch, and when a disputant from outside appears he is confronted with the Tambirān who has made the subject in question his special study. The opponents of Sankarāchaya and his following, and the defenders of the doctrine of Tripa-

dartha are to this day the Tambirāns of these Atheenums. In opposition to the Vedantism of Sankarācharya they style themselves the Saiva Siddhantists, and many of their works and commentaries on the ancient doctrines are popular handbooks now, and some of them have been recently printed and published.

In purely polemical treatises the language does not seem to be always chosen with due regard to the rules of courtesy. Some of them betray great bitterness of party spirit and make very free use of unparliamentary language. One of them for instance makes use of the following select epithets towards his opponent the Vedantist.

"Thou ignorant schismatic Mayavadi, thou conceited chaff, thou benighted fool who presumest to place thyself on a level with the Supreme Being, it is certain that thou and thy Sankarācharya will become victims of flaming hell fire."

Language like this is of course generally employed by factious opponents, but the works of the Tambirāns are more moderate in their tone and argumentation.

Among all sects however the bhakti system has found a permanent place. Such is the prominence given to love and faith towards the Deity, that the Saivas at the present day attribute special merit to bhakti under every form and in any religion: whether it be Christianity, Mohammedanism or any other faith. The Saiva religion is of course said to afford the shortest and surest path to salvation, but great *bhakti* in any other religion will not lose its reward. It will cause the *bhakta* to be born in the Saiva faith in the next birth, under circumstances more favorable to emancipation.

"Whatever God you worship" say the sacred books, the Uma-sided will assume that form and appear to reclaim you".

Another effect of *bhakti* is the comparatively less influence it has left to sacerdotalism. This loss of prestige the priesthood

have not failed to perceive, and the followers of Sankarācharya in South India who call themselves Smartha brahmins are endeavoring now to prevent the adoration of Saints of the low castes, whom their chief has himself honored with his homage in such works, as Savundariya-lahiri, Sivananda-lahiri and Siva-pusanga.

THE USE OF WRITING IN ANCIENT INDIA.

BY

PANDIT SHYÂMAJÎ KṚISHṆAVARMÂ, B. A.,
Barrister-at-law,
Oriental Lecturer of Balliol College, Oxford, Delegate of the Government of India.

THE USE OF WRITING IN ANCIENT INDIA.

A paper which purports to discuss the question of the employment of writing in ancient India is always likely to excite the interest of Oriental scholars in Europe, and not the less so when the writer is a native of India and approaches the subject from an Indian point of view.

Let me begin by remarking that those who advocate the theory that writing was unknown in ancient India will have to account in some satisfactory manner for the unaided production of an immense literature of vast antiquity, a literature more extensive than the ancient literature of Greece and Rome combined. It is said that the natives of India though unaided by writing, were aided by the gift of a most powerful and retentive memory, but in real fact too much credit is given to us for this mental faculty. Certainly we do not possess it to such an extraordinary degree as to produce or to learn by heart literary works on all sorts of subjects without resorting to artificial assistance.

And now before stating my own views on the subject, I wish to say that it is not my intention to raise a discussion on the difficult question about the origin of Indian writing, though I may remark in passing that we in India differ altogether from those Oriental scholars who maintain that the art of

writing was borrowed by the Hindus from Semitic sources, holding on the contrary, as we do, that it originated independently on Indian soil. Nor will it be possible for me within the limits of a short paper to produce elaborate evidence of the use of written characters in ancient India. All I shall endeavour to do on the present occasion is first to meet certain objections that have been raised by European scholars against the theory that the art of writing was well known and generally practised before the beginning of the Christian era; secondly to point out that there are words and phrases in the ancient literature of India which prove the existence of written characters in the earliest times; and thirdly to show that literary works like the Ashṭâdhyâyî of Pâṇini could never have been composed without the help of writing.

The first objection raised against the knowledge of written characters in ancient India is that the etymological meaning of the word „Śruti" as designating the Vedas and the Brâhmaṇas, and the fact that numerous Śâkhâs of the Vedas have disappeared altogether, as well as the very existence of several recensions at the present day support the theory of the absence of writing in early times. It is argued that from time immemorial the Vedas and their accompaniments have been communicated by the teacher to his pupil orally and that the latter regards it as his sacred duty not to study his scriptures in any other way whatever—a practice which accounts for the many recensions of the Vedas.

Others object that the silly denunciations of writing in which the Brâhmans have always indulged, render it excessively improbable that they had anything to do with the introduction of the art, [1]) and they seem to support this theory by comparing, as it were, the learned class of India with the fox in Aesop's Fable, who being quite unable to reach

1) Vide Dr. Burnell's Elements of South-Indian Palæography. p. 3.

the delicious ripe grapes said at last „They are sour."

Others again object that the art of writing could not have been known in ancient India, because there is no mention of books, pens, ink, writing, or like matters, in any Sanskrit work of genuine antiquity, [1]) and because the style of some of the Sanskrit works and particulary of those known as Sûtra works, which are composed, it is said, in the most artificial, elaborate and enigmatical form and in which shortness is the great object the author has in view, [2]) does not favour the theory which claims for ancient India the use of written characters; and in support of this statement about the apparent brevity of the Sûtra works they quote a Paribhâshâ the meaning of which is that „Grammarians rejoice in the economizing of half a short vowel as much as in the birth of a son" [3]).

Now in reply to such objections I contend that those who hold that the word Śruti as a synonym of the Veda always conveyed the idea of what was learnt and taught by hearing, thus proving the absence of written books, labour, in my humble opinion, under a serious mistake regarding the true signification of this term; for they seem to forget that the argument about the etymological meaning will equally apply to the word „Smṛiti" which is usually translated by tradition, but which, as we all know, is derived from the root „Smṛi" to remember, just as the word „Śruti" comes from „Śru," to hear. Now it cannot be said that the art of writing was not known to the authors of the Smṛitis, since we find allusions frequently made to documentary evidence by Manu [4]),

---

1) Vide Professor Max Müller's Ancient Sanskrit Literature p. 512.

2) Ancient Sanskrit Literature p. 71.

3) अर्धमात्रालाघवेन पुत्रोत्साहं मन्यन्ते वैयाकरणाः Vide Paribhâshenduśekhara, Paribhâ. 122.

4) Vide Manu VIII. 168. बलादूदत्तं बलाद् भुक्तं बलाद् यत्रापि लेखितम्। सर्वान् बलकृतानर्थानकृतान् मनुरब्रवीत्॥ Vide also Yâjñavalkya. II. 240. Vishnu. III. 81.

Yâjñavalkya, Vishṇu, Nârada and others. But I believe the words „Śruti and Smṛiti" have nothing to do either directly or indirectly with the question of writing.

As to the argument about the disappearance of many Śâkhâs of the Vedas and about the existence of several recensions at the present day, one may safely say that it is not valid. It cannot be doubted that from the beginning of the Smṛiti period up to the present time writing has been in common use in India, and yet to our great sorrow we find that several Smṛitis, Purâṇas, Kâvyas and works on almost every branch of learning exist no longer; that they did exist at one time is not difficult to prove, since they are quoted by later writers who must have known at least portions of them. Patañjali, for instance, gives a list of the Sanskrit works with which he himself was most conversant [1]). He mentions among others the four Vedas with their Aṅgas and Rahasyas and their various recensions, viz, one hundred Śâkhâs of the Yajurveda which he calls Adhvaryu, one thousand Śakhâs of the Sâmaveda, twenty-one Śâkhâs of the Ṛigveda called by him Bâhvṛicya, nine Śâkhâs of the Atharvaveda, as well as the Vâkovâkya which according to Kaiyaṭa was written in the form of a dialogue. He also mentions Itihâsa, Purâṇa, and Vaidyaka or science of medicine, though he does not specify any works under these heads In addition to these, he quotes the Saṅgraha, perhaps an encyclopaedia, of which Nâgeś-a says Vyâḍi was the author and which consisted of one hundred thousand Ślokas. Though it is admitted on all hands that ever since the time of Patañjali the art of writing has been known and practised in all parts of India, still with exception of the four Vedas and a

---

1) सप्तद्वीपा वसुमती त्रयो लोकाश्चत्वारो वेदाः साङ्गाः सरहस्या बहुधा विभिन्ना एकशतमध्वर्युशाखाः सहस्रवर्त्मा सामवेद एकविंशतिधा बाहूवृच्यं नवधाथर्वणो वेदो वाकोवाक्यमितिहासः पुराणं वैद्यकमित्येतावाञ्शब्दस्य प्रयोगविषयः। Vide Patañjali's Mahâbhâshya I. 11.

few of their recensions together with the six Aṅgas of the Vedas, most of the works mentioned by the author of the Mahâbhâshya are to us for all intents and purposes a thing of the past.

With regard to the existence of various Śâkhâs with various recensions of several hymns, there is no justification for giving precedence to one Śâkhâ over the other, since every one of them claims to be the original revelation from the very beginning of its compilation, and therefore the argument about the various recensions of the Vedas is not sound, particularly as there is no lack of evidence to show that not a few of the works written in modern times abound in different readings frequently too difficult to reconcile with one another.

Now we have to consider the so called silly denunciations of writing which are met with in some Sanskrit works; and here I am quite willing to grant that our ancient forefathers had a predilection for oral instruction which they encouraged by every means in their power; but the reason for this predilection is not far to seek; for though there may be difference of opinion about its utility in Europe, we in India firmly believe even at the present day that oral instruction is far superior to book learning both in maturing the mind and in developing the powers; and it must be borne in mind that this partiality for oral instruction reigns predominant amongst us, although the art of writing has been universally practised for ages past. I wonder if any European scholar would pride himself on being called a „book-worm;" for my own part I should regard it as by no means a complimentary term. It requires no telling that a living library is better than a dead one in every respect, particularly in the study of the scriptures to which our ancestors attached so much importance and which ought to be guided, they thought, by a duly initiated and well-informed Guru or preceptor. It is generally

believed in India that book learning makes a man stupid and deprives him of all power of discrimination even in ordinary matters. I dare say some of you have heard the amusing story about the student who was asked by his teacher to copy out a manuscript. The young man made the copy correctly enough, but seeing that the original manuscript contained a dead fly which by some accident had been pressed flat between the pages he rushed about the room, caught a fly, killed it, and ultimately stuck it on to the corresponding page of his own copy. Then feeling that he had done his work honestly, he with a cheerful face went to to his teacher and handed over the copy with the unfortunate fly and all. „Whence this mutilated fly" exclaimed the teacher. „Why" replied the young man sharply „this is simply a fly for a fly" (मक्षिकाम्प्रति मक्षिका). We know that people sometimes commit most frightful mistakes when dealing with manuscripts. Not long ago an eminent Orientalist told me what had happened to a scholar who was studying Sanskrit from a manuscript. Though it may sound incredible, the young man actually learnt सूत्रयति+आचार्यः instead of सूत्रयत्याचार्यः Such dreadful mistakes can never occur in oral instruction. It frequently happens that words and phrases seem simple enough when taught orally, but when found in a manuscript they present considerable difficulty to a student. I myself know of a case in which an intelligent young man got extremely confused over the meaning of the words वस्तुतस्तु. „वस्तु" said he „is correct enough being nominative singular of वस्तु a thing, but what is the meaning of तस्तु?" The poor fellow hunted up every grammar and dictionary he could lay hand on, but to no purpose. Finding no such word as तस्तु in the whole range of Sanskrit literature he at last came to the conclusion that there was something wrong with the manuscript; so he betook himself to his teacher, a slight hint from whom made the young man perceive at once that the actual words were वस्तुतः ablative of वस्तु

with तस् and the particle तु the literal meaning of this same वस्तुतस्तु being „but in reality." That even a trifling mistake in accent leads to most disastrous consequences is well illustrated in the Mahâbhâshya. Patañjali advocates the study of Sanskrit grammar very earnestly and gives many reasons why a thorough knowledge of this particular subject is necessary. Among other things he says that grammar should be studied in order that we may not use incorrect words and he supports his argument by quoting a couplet which says that a word may be wrong either in orthography or in accent and that, if incorrectly employed, it does not convey the desired sense, nay it assumes the form of a thunderbolt and kills the employer himself just like the इन्द्रशत्रुः (in the hymn) by an error of accent [1]).

There are enumerated in the Śikshâ [2]) six Paṭhakâdhamas or condemned students and to be sure we find that the लिखितपाठक that is to say a person who studies from books is one of them. Perhaps it may be that the author of that couplet in the Śikshâ foresaw the danger which might befall a young student from the indiscriminate use of writing. If a monkey had a sword put into his hand, perhaps the first thing he would do would be to cut his own throat with it; and in the same way a young and inexperienced student might do harm to himself by deriving erroneous information from written works. Though the Vedas are held in the highest esteem by all the Hindu sects and sectarians throughout India, still their study is altogether discouraged among the masses for some reason or other, and I am inclined to think that the same remark equally applies to the art of writing. Though we cannot always succeed in analyzing mo-

---

1) दुष्टः शब्दःस्वरतो वर्णतो वा। मिथ्याप्रयुक्तो न तमर्थमाह॥ सवाग्वज्रोयजमानं हिनस्ति। यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात्॥ Patañjali's Mahâbhâshya. I. 1. 1.

2) गीती शीघ्री शिरःकम्पी तथा लिखितपाठकः। अनर्थज्ञोऽल्पकण्ठश्च षडेते पाठकाधमाः॥ Śikshâ-Śloka. 32.

tives, still it is not difficult to see what induced the sacerdotal class in India to condemn the employment of writing so far as it concerned their sacred texts. There is a saying that the best label for luggage is to carry it yourself, and the best way to preserve one's sacred books against all accidents is to carry them about with oneself in one's own mind. I believe that there will not be found a single passage in any modern or ancient Sanskrit work condemning the use of writing for ordinary purposes of life. On the contrary we know that Yâjñavalkya and some other lawgivers look with favour upon written documents when produced as evidence [1]). It will be seen from what I have previously said that the wholesale condemnation of writing cannot be supported by facts.

We have now to answer the last and most important argument against the knowledge of writing in ancient India. Is there really nothing to be found in ancient Sanskrit literature to show that the art of writing was known in early times? I feel no hesitation in saying that there are words and phrases occurring in the Saṃhitâs of the Vedas, in the Brâhmaṇas and in the Sûtra-works which leave no doubt as to the use of written characters in ancient India. It may be confidently asserted that the systematic treatises in prose which abounded at and long before the time of Pâṇini could never have been composed without the help of writing. We know for certain that with the exception of the hymns of the Ṛigveda most of the Vaidik works are in prose and it is difficult to understand how they could have been possibly composed without having recourse to some artificial means.

And here I will briefly adduce some evidence in support of

---

1) प्रमाणं लिखितं भुक्तिः साक्षिणश्चेति कीर्तितम्।एषामन्यतमाभावे दिव्यान्यतममुच्यते॥ Vide Yâjñavalkya-Smṛiti II. 22. Vide also Vijñâneśvara's Commentary on this same Śloka.

what I think to be the real origin of the Sûtra literature. It is true that the Sûtra works and notably the Ashṭâdhyâyî of Pâṇini are composed in the most artificial, elaborate and enigmatical form — a fact which to my mind is strongly suggestive of the employment of writing for their creation; but it is not altogether true that shortness is the great object of this style of composition. Agreeing with the late learned Professor Goldstücker in his conclusion that writing was known to the authors of the Sûtras, I am unable to accept some of the arguments by which he arrives at it. He holds [1]) that it is the awkwardness, the fragility, and in some parts of India perhaps the scarcity of proper natural leaves, which imposed upon an author the happy restraint of „economizing half a short vowel." Now the so called Paribhâshâ which tells us that the economizing of half a short vowel gives as much pleasure to an author as the birth of a son is not found in the Mahâbhâshya of Patañjali and therefore we must call it spurious. It can be easily shown that to Pâṇini it made no difference whether the words he used were short or long [2]); for instance, we find that he frequently uses the words विभाषा and अन्यतरस्याम् in the sense of *optionally* instead of वा which, as we see, is by far the shortest. What is then the true explanation of the origin of the Sûtra or aphorism style of composition? This question is, I believe, satisfactorily answered by Bacon in his Advancement of Learning [3]).

„But writing in aphorisms," says the great English inductive Philosopher, „hath many excellent virtues, whereto the writing in method doth not approach. For first, it trieth the writer whether he be superficial or solid; for aphorisms,

1) Goldstücker on Pâṇini p. 25—26.

2) पर्यायशब्दानां लाघवगौरवचर्चा नाद्रियते। Vide Paribhâshendu-śekhara, Paribhâshâ 115.

3) Bacon's Advancement of Learning XII. 5 p. 172.

except they should be ridiculous, cannot be made but of the pith and heart of sciences; for discourse of illustration is cut off; recitals of examples are cut off; discourse of connexion and order is cut off. So there remaineth nothing to fill the aphorisms but some good quantity of observation; and therefore no man can suffice, nor in reason will attempt, to write aphorisms, but he that is sound and grounded. But in methods, Tantum series juncturaque pollet, Tantum de medio sumptis accedit honoris, as a man shall make a great show of an art, which if disjointed, would come to little. Secondly, methods are more fit to win consent or belief, but less fit to point to action; for they carry a kind of demonstration in orb or circle one part illuminating another, and therefore satisfy. But particulars do best agree with dispersed directions. And lastly, aphorisms representing a knowledge broken do invite men to inquire further; whereas methods, carrying the show of a total, do secure men, as if they were at furthest."

Every word in the passage I have just quoted from Bacon literally applies to the Ashṭâdhyâyî of Pâṇini who has given us, perhaps, the best specimen of the Sûtra or aphorism style of composition that can be reasonably expected from any human being.

I am now going to point out certain words and phrases which prove the employment of writing in the earliest times.

There is a hymn in the tenth Maṇḍala of the Ṛigveda [1]) a verse from which is quoted by both Yâska and Patañjali. The first half of the Mantra in question gives the characteristics of an illiterate or ignorant person in the following words: — „Some one seeing the speech does not see it, while another hearing does not hear it" etc. Now what does

---

1) उत त्वः पश्यन् न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन् न शृणोत्येनाम्।उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे जायेव पत्य उशती सुवासा ॥ Ṛigveda. X. 71-4.

this antithesis mean? Here seeing the speech is contrasted with hearing the speech. But how can one see the speech, unless it assumes some tangible shape like that of a book or manuscript? An illiterate person, though seeing the speech in the form of a volume, does not see it owing to his ignorance of the art of reading. This I believe to be a legitimate inference which is very much strengthened by the marked antithesis in the text. We in India think that it is not possible to learn Gaṇita or the science of mathematics without a previous acquaintance with the art of writing in some form or other; for otherwise how can one possibly count a million, not to mention a billion? We all know that in ancient times when the Greeks had no knowledge of writing, μύριοι or 10000 was the highest number that could be technically expressed, while the Romans had to remain contented with their „mille," the technical term for a thousand, and we have Pliny's authority for saying that among the ancients there was no number of a higher denomination than one hundred thousand [1]), and even this could only be expressed by two distinct words like „centum" and „millia" joined together. But, when we turn to the ancient literature of India, we find a different state of things. There is an important hymn in the seventeenth Chapter of the White Yajurveda [2]), which contains technical names for not only a thousand and a hundred thousand but also for a million and a hundred millions, nay, for a hundred thousand billions. It is stated in the tenth Kaṇḍa of the Śatapatha-Brâhmaṇa that there are as many double Paṅktis in the three Vedas as there are muhûrtas

1) „Non erat apud antiquos numerus ultra centum millia; itaque et hodie multiplicantur haec, ut decies centena millia aut saepius dicantur." Pliny.

2) इमामेऽग्नऽइष्टकाधेनवः सन्त्वेका च दश च दश च शतं च शतं च सहस्रं च सहस्रं चायुतं चायुतं च नियुतं च नियुतं च प्रयुतं चार्बुदं च न्यर्बुदं च समुद्रश्च मध्यं चान्तश्च परार्धश्चैता मेऽग्नऽइष्टकाधेनवः सन्त्वमुत्रामुष्मिंल्लोके॥ Śukla Yajur-veda-Vâjas. Saṃhitâ. XVII-2.

in a year [1]); now there are thirty Muhûrtas in a day and we count three hundred and sixty days in a year and therefore a year consists of 10800 Muhûrtas altogether, which number exactly corresponds with the number of the double Paṇktis in the three Vedas, the number of „aksharas" or syllables in a single Paṇkti being forty. Now this sort of calculation is only possible with a manuscript; particularly, as it is well known that in India we invariably associate the reckoning by Ślokas with a written book or document.

The two words „Kâṇḍa and Paṭala" which occur in the Vaidik literature in the sense of a division of a literary work leave little doubt as to the existence of written books in ancient times. We know that the Taittirîya-Saṃhitâ, the Śatapatha-Brâhmaṇa and some other works are divided into Kâṇḍas the original meaning of which term is the „stalk or skin of a tree." Even those who deny ancient India the knowledge of writing are agreed that the word „Paṭala" is almost synonymous wich „liber" and *βίβλος* [2]), but they declare at the same time that this is a word never used for the subdivisions of the Brâhmaṇas, though several of the Sûtras are divided into chapters called Paṭalas. But we find this very word Paṭala used in the first Pañcikâ of the Aitareya Brâhmaṇa [3]) in exactly the sense we want. Haug translates पूर्वपटलम् occurring in the text of this ancient Brâhmaṇa of the Rig-veda by „the first part of the Mantra Collection."

Was Pâṇini acquainted with the art of writing? This is a question which, I am afraid, I cannot adequately answer during the short time I have at my disposal, and I will

---

1) Śatapatha-Brâhmaṇa. X 4. 2—21. p. 786.

2) Vide Ancient Sanskrit Literature p. 524.

3) Aitareya-Brâhmaṇa Pañcikâ I. 21. The word पुस्तक meaning a book occurs in the following Sûtra of the Liṅgânuśâsana the authorship of which is traditionally ascribed to Pâṇini: कपटकान्तीकसरकमोदकचषकमस्तकपुस्तकतडाकनिष्क etc. Liṅgânu. Pumlinga-Sûtra 29.

therefore content myself with only a few remarks on the subject. Any one who has carefully studied the Ashṭâdhyâyî of Pâṇini will bear me out when I say that the peculiar arrangement and the mutual dependence of the Sûtras in that wonderful repository of the Sanskrit language afford overwhelming evidence in favour of Pâṇini's acquaintance with the art of writing. Though the Ashṭâdhyâyî contains nearly four thousand Sûtras [1]) or aphorisms, I believe that it is not possible to say which of them Pâṇini made first. The fact is that there are hardly any Sûtras which stand by themselves and are independent of the rest of the work. Without the help of some artificial aid like that of writing a systematic treatise of this description could never have been composed; for, according to Gautama, the author of the Nyâya-sûtra, the characteristic of the human mind is that it cannot concentrate its attention on more than one thing at a time [2]), and we may rest assured that even the greatest grammarian of India had of necessity to abide by this fundamental law of our mental constitution, and to employ writing for the accomplishment of the difficult task he had undertaken. I cannot imagine how without the help of writing he could have possibly collected the materials for his great work, particularly as it is well-known that he quotes a large number of ancient grammarians and notices in detail the lingual usages peculiar to different parts of India. I am fully persuaded that the Ashṭâdhyâyî contains the most distinct and prominent references to writing; in fact Pâṇini himself tells us that an „Adhikâra," or heading rule is denoted in his grammar by the accent Svarita [3]), and this I think

---

1) त्रीणि सूत्रसहस्राणि तथा नवशतानिच।षण्णवतिसूत्राणि पाणिनिः कृतवान् स्वयम्॥ This Śloka is quoted by Dr. Böhtlingk in the second volume (p. XIX) of his Edition of Pâṇini.

2) युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्। Nyâya-darśana I. 1. 16.

3) स्वरितेनाधिकारः Pâṇ. I. I. 11.

proves conclusively that he employed writing in some form for the technical structure of his work. We learn from the sixth Chapter of the Ashṭâdhyâyî that at Pâṇini's time people used to mark the figures for eight and five on the ears of their cattle [1]) — a practice which shows clearly that writing was employed for ordinary purposes of life. The fact that Pâṇini makes allusion to coins [2]) for instance निष्क and रूप्य with which latter, perhaps, the modern word „rupee" is connected, and that he actually mentions the two words लिपि and लिबि [3]) both meaning „writing [4])" affords a palpable proof of his acquaintance with the art of writing without which, as I have previously said, he could have never produced his great grammar.

I might adduce more evidence in support of the theory I have been advocating, if I were not afraid of taxing your patience and trespassing on your time. Let me merely add that I feel it a great honour and privilege to have been permitted to address so distinguished an assembly of Orientalists in a country once intimately connected by trading operations with the part of India in which I was born; and I cannot conclude without thanking you with all my heart for the kindness and courtesy with which you have listened to my imperfect arguments.

---

1) कर्णे लक्षणस्याविष्टाष्टपञ्चमणिभिन्नच्छिन्नस्रुवस्वस्तिकस्य Pâṇ. VI-3-115. कर्णो वर्णालक्षणात्। Pâṇ. VI-2-112.

2) शतसहस्रान्ताच्च निष्कात् Pâṇ. V. 2-119 रूपादाहतप्रशंसयोः Pâṇ. V. 2-120.

3) दिवाविभानिशाप्रभाभास्करान्तानन्तादिबहुनान्दीकिंलिपिलिबि etc. Pâṇ. III.2-21.

4) लिपिकरोऽक्षरचणोऽक्षरचुञ्चुश्च लेखके।लिखिताक्षरसंस्थाने लिपिर्लिबिरुभे स्त्रियौ॥ Amara-koṣa-Kâṇḍa II-Kshatriya-varga-Ślokas 15—16.

SUPPLEMENT TO A PAPER

READ AT THE FIFTH INTERNATIONAL CONGRESS OF ORIENTALISTS ON THE APPLICATION OF THE ROMAN ALPHABET TO SANSKRIT AND OTHER EASTERN LANGUAGES.

BY

Prof. Dr. MONIER WILLIAMS.

SUPPLEMENT TO A PAPER

READ AT THE FIFTH INTERNATIONAL CONGRESS OF ORIENTALISTS ON THE APPLICATION OF THE ROMAN ALPHABET TO SANSKRIT AND OTHER EASTERN LANGUAGES.

At the Berlin International Congress I expressed a hope that some fixed system of transliterating Eastern languages might be decided upon by an International Committee of Orientalists and recommended for general adoption. I also laid my own views in regard to the Romanizing of Sanskṛit and other Indian languages before the Āryan section of the Congress.

My scheme was, of course, mainly based on that excellent system which was originated by my fellow-countryman and fellow-collegian, Sir William Jones, and is now in its general principles accepted by Orientalists in all parts of the world.

Having during the present year commenced printing a second edition of my Sanskṛit-English Dictionary I have had to consider how far it was desirable to modify the opinions I expressed at the last Congress.

After careful deliberation I have determined to bring the system of the new Dictionary more into harmony with the practice of Continental Orientalists, and I request permission

to apprise the present Congress of the two or three modifications I have adopted with that object. They consist in dropping the accent-like stroke hitherto placed over the palatal letters c and ch, in the employment of *ṅ* with a dot at the top for the guttural nasal, *ñ* with a wavy line at the top for the palatal nasal, and *ś* with a dot at the top for the palatal sibilant.

I am still as opposed as ever to the method of representing the sound of c in Sanskṛit चित् by italicized *k*, and the sound of j in Sanskṛit जित् by italicized *g* (and to the same method as so applied to the corresponding aspirated letters).

This method is, in my opinion, unwisely persisted in by the Editor of the series of „Sacred Books of the East" published by the University of Oxford and chiefly intended for English readers, who are as puzzled and perplexed by a system of this kind as they would be if the English words *Kitchen* and *jug* were written *Kiken* and *Gug*.

I fear, too, that a false pronounciation of important Indian words is in this way being propagated. Those who write books or articles on Indian subjects turn for accurate information to the English versions of the „Sacred Books of the East," and not being aware of the importance of copying down such a word as *Kh*ândogya (which in the Sacred Books stands for Chândogya) with a stroke under the Kh (to denote the italic form of Kh) write the word simply Khândogya. I am sorry to say that I have noticed several instances of such false spelling in popular books and articles recently printed.

I wish I could have felt that the time had come for improving the present plan of transliterating the aspirated consonants. The addition of h to the simple consonants violates the principle that a single consonant, even though aspirated, should be represented by a single letter, and leads to the

false idea that the aspirated K (for instance) is pronounced exactly like kh in thick-head.

I am myself dissatisfied with the suggestion I made at the last Congress that the aspiration should be denoted by an accent-like stroke over the consonant. I now think that a short horizontal line at the top of the letter would be less open to objection. This line would in some cases cross the letter and in others stand just above it.

It has also occurred to me, as another possible alternative, that a thicker form of type, like that called the Egyptian form of Roman type, might sufficiently well stand for the aspirated consonants.

After all, what is really wanted is some slight modification of the simple consonant like that employed in the Devanāgarī alphabet for the aspiration of क् and ट्. I trust that the Committee appointed at the Berlin Congress will successfully cope with this difficulty. It is only one knot out of many, but if they succeed in cutting it they will render incalculable service to the cause of transliteration.

ADAPTATION

AU SANSKRIT DE L'ALPHABET

DE TRANSCRIPTION USITÉ POUR LE PÂLI.

PAR

L. FEER.

ADAPTATION

AU SANSKRIT DE L'ALPHABET

DE TRANSCRIPTION USITÉ POUR LE PALI.

---

§ 1. Que l'accord pour un alphabet unique de transcription est désirable.

Ne serait-il pas possible d'arriver à un accord sur la manière de transcrire le sanskrit en caractères romains? — Non, répondra-t-on peut-être: si la chose était possible, elle serait déjà faite; d'ailleurs on peut parfaitement se passer de cet accord, puisqu'il n'a jamais existé et que le progrès des Études sanskrites n'en a pas été entravé. — Je ne me perdrai pas dans de longs discours sur l'opportunité ou la possibilité d'un système de transcription qui réunirait tous les suffrages. On conviendra avec moi que l'accord dont je parle est, à tout le moins, désirable. Il n'en faut pas davantage à mes yeux pour justifier une tentative en vue de le réaliser.

§ 2. Base excellente fournie par l'alphabet pâli.

Une circonstance particulière semble favoriser ce dessein. De tous les alphabets de transcription usités par les Orientalistes, il y en a un, un seul, si je ne me trompe, qui ne rencontre aucune opposition: c'est celui qui a été créé en 1855 par M. Fausböll pour le pâli, adopté par Childers en 1875 lors

de la composition de son Dictionnaire, et qui semble prendre droit de cité, je n'ose dire se populariser, par la vaste publication de textes pâlis qu'une société spéciale dont le siège est à Londres a récemment entreprise et déjà commencée. On peut avancer sans témérité que le système de transcription adopté pour le pâli est définitif et incontesté.

Or, qu'est-ce que le pâli sinon une forme populaire du sanskrit? Childers estime à deux cinquièmes seulement le nombre des mots pâlis qui s'écrivent exactement avec les mêmes lettres que les mots sanskrits correspondants. Mais, parmi les autres, combien en est-il dont l'orthographe ne fait que réfléchir la prononciation du sanskrit, soit la prononciation normale, soit une prononciation locale ou propre à un certain temps! Le lien étroit qui unit les deux langues et fait que, sous chaque mot pâli, on retrouve, sauf de rares exceptions, un mot sanskrit plus ou moins modifié, semble exiger l'application à l'une et à l'autre d'un seul et même alphabet.

Il faut cependant reconnaître: d'une part que l'alphabet indigène qui semble plus particulièrement propre au sanskrit, le devanâgari, ne s'applique pas d'une façon heureuse au pâli, et d'autre part que l'alphabet de transcription créé, avec un succès remarquable, pour le pâli ne peut pas s'adapter dores et déjà au sanskrit. Le second de ces cas (car nous n'avons pas le temps d'insister sur le premier) s'explique par la simplification que le pâli a fait subir au sanskrit à certains égards et surtout en ce qui touche la phonétique. Le pâli a supprimé plusieurs sons ou du moins plusieurs lettres propres au sanskrit; il en résulte que si l'on veut appliquer l'alphabet inventé pour la langue qui compte le moins de lettres à la langue qui en compte le plus, il y aura un certain nombre de ces lettres surabondantes pour lesquelles on manquera de signes. C'est ainsi qu'on s'explique comment un système de transcription qui convenait parfaitement au pâli n'a pu être employé immédiatement pour le sanskrit.

Ce qu'on s'explique moins bien, ce que je ne m'explique pas, c'est que nul effort n'ait été tenté pour arriver à un système harmonique, à un alphabet qui convînt aux deux idiomes, en prenant pour point de départ le résultat acquis par la création de M. Fausböll. Nous nous trouvons en présence de cette singulière anomalie que des sons communs au sanskrit et au pâlí sont rendus par des signes différents, et que bien des mots qui sont pâlis aussi bien que sanskrits s'écrivent diversement selon qu'ils sont sanskrits ou pâlis. Les mots pâlis *gaja*, *vacanam*, sont de pur sanskrit; il n'y a peut-être pas un sanskritiste qui les transcrivît comme le font Fausböll et Childers.

J'avoue que cela me choque, et je voudrais, en partant de l'alphabet irrévocablement acquis au pâli, et en le complétant dans un esprit conforme à celui qui l'a inspiré, proposer un alphabet qui, en conciliant le pâli et le sanskrit, concilierait et unirait du même coup les Sanskritistes.

§ 3. Règles a suivre pour la confection d'un alphabet de transcription.

Je dois d'abord faire connaître les principes qui me guident dans ce travail et de quelle façon j'entends l'application de notre alphabet européen aux langues orientales pour lesquelles il n'a pas été fait. Ces principes ne diffèrent peut-être pas essentiellement de ceux en vertu desquels l'alphabet romain qui n'avait pas davantage été créé pour les peuples de l'Europe moderne a éte adapté à leurs diverses langues.

1e Règle. N'employer qu'un signe européen pour rendre une lettre indienne; — Cette règle souffre exception quand la lettre indienne exprime la combinaison de deux sons et a, par conséquent, la valeur d'une double lettre, par exemple, quand l'aspiration s'ajoute à une consonne ou une voyelle à une autre voyelle.

2e Règle. Eviter le plus possible les signes nouveaux et conventionnels, ne les employer qu'à la dernière extrémité; et par conséquent:

3e Règle. Utiliser toutes les lettres européennes avec les appendices qu'elles ont pu recevoir, et ne recourir à de nouvelles lettres ou modifications qu'après épuisement de celles-ci.

4e Règle. Profiter des prononciations diverses attribuées à telle ou telle lettre dans plusieurs langues de l'Europe, et choisir, parmi ces prononciations divergentes, celle qui permet de prendre telle ou telle lettre comme équivalent d'une lettre indienne.

Ces quatre règles me paraissent suffisantes pour prévenir tout arbitraire et pour écarter cette multitude d'accents et de signes additionnels qui est, à mon avis, le fléau des systèmes de transcription.

Tels sont donc les principes, ou, pour employer un terme moins ambitieux, les règles qui me paraissent devoir servir de guide dans une recherche de ce genre. Je n'ai pas à faire voir comment les divers systèmes de transcription usités pour le sanskrit sont établis au mépris de ces règles. Je n'étudie ni n'attaque aucun de ces systèmes; je ne veux ni en signaler les défauts, ni faire ressortir ce qu'ils ont d'ingénieux. Bien des motifs divers m'interdisent d'entrer dans cette voie. Je me bornerai donc à présenter mon système et à l'appuyer de quelques observations très courtes.

§ 4. L'alphabet pâli et les complements qu'il réclame.

L'alphabet pâli étant mon point de départ, je vais donner le tableau de l'alphabet sanskrit en mettant en lettres de transcription toutes celles de l'alphabet pâli que je considère comme acquises et à l'abri de toute discussion. Je mets en caractères devanâgaris celles qui, manquant au pâli et n'appartenant qu'au sanskrit, peuvent faire l'objet d'un débat.

VOYELLES.

a	i	u	ऋ	ḷ [1]	e	o
â	î	û	ॠ	ॡ	ai	au [2]

CONSONNES.

k	kh	g	gh	ṅ
c	ch	j	jh	ñ
ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
t	th	d	dh	n
p	ph	b	bh	m
y	r	l	v	
ष	श	s		
h [3]	ṁ	:		

Voilà 49 lettres qui, en tenant compte des lettres européennes répétées plusieurs fois, se réduisent à 37 signes distincts parmi lesquels nous avons 7 lettres indiennes. Sur les 30 lettres européennes restantes, il y en a sept qui ont subi une modification, ce sont: *d*, *t*, *l*, *m*, *n*. Le point mis sous les lettres *t*, *d*, *l*, *n* pour exprimer les cérébrales, le point mis au-dessus de *n*, pour exprimer la gutturale, le *tilde* placé au-dessus de *m* pour rendre l'anusvara (je ne compte pas le *n* tildé qui est une lettre européenne) constituent des modifications aussi légères qu'indispensables; il y a là un minimum d'altération qui me paraît satisfaire admirablement aux conditions exigées dans une matière comme celle-ci [4].

1) lr. d'après Fausböll qui du reste met, parmi les consonnes, *l*.

2) le pâli n'a pas de signe spécial pour *ai* et *au*; mais j'emploie ces deux diphthongues en vertu de ma règle 1, sans donner, comme j'aurais dû le faire dans la grande rigueur, les lettres devanâgari ऐ et औ.

3) h d'après Fausböll; pour cette lettre comme pour l je donne la simplification nsacrée par le Dictionnaire de Childers.

4) Le signe placé au-dessus de l'*m* est précisément celui dont on se servait jadis pour exprimer la nasale et remplissait ainsi une fonction très semblable à celle de l'anusvara. Fausböll le remplace par un point et les Anglais mettent le point au dessous. Ce sont là d'insignifiants variantes: la méthode anglaise me paraît moins logique et moins satisfaisante: mais je ne vois pas de différence essentielle entre m̄ ou m et ṃ.

Je hasarde ici une observation (dont j'aurais parfaitement pu me dispenser) au sujet des palatales. Je la fais parceque je heurte ici l'usage à peu près général de rendre les palatales par les gutturales augmentées d'un accent. L'avantage de rendre plus sensible, par ce moyen, le rapport de dérivation qui existe entre les deux classes de lettres me paraît payé trop cher par la multiplication des mêmes signes et la complication résultant de l'adjonction des accents. On se prive d'ailleurs de la faculté d'utiliser les lettres *c* et *y* qu'il me peine de voir rester inoccupées. D'ailleurs le *c* est excellent pour rendre le dérivé du *k*; et l'emploi du *j* pour représenter le dérivé de *g*, se justifierait aussi très bien. Mais je ne puis insister sur cette question, d'autant plus que, sur le terrain où je me place, la question est résolue par le seul fait de l'existence de l'alphabet pâli.

Je passe aux six signes qui représentent des sons supprimés par le pâli et pour lesquels il faut trouver des équivalents.

Il y en a trois parmi les consonnes, trois parmi les voyelles.

§ 5. Signes pour श, ष, ः

Les trois signes consonnes sont deux sifflantes, la palatale श et la chuintante ष, et l'aspirée-sifflante appelée visarga.

Pour la sifflante-palatale श dérivée du *k*, quoi de plus naturel que d'employer le *c* avec la cédille (ç) qui le distingue de la palatale, lettre usitée dans une des langues de l'Europe? N'est-il pas juste de transcrire le mot पशु (pecus) à l'aide d'un signe qui représente la lettre du mot latin adoucie?

Pour la chuintante ष qui rentre visiblement dans la classe des cérébrales, quoi de plus naturel que de recourir au point souscrit, qui est en quelque sorte approprié à cette classe, en l'ajoutant à la sifflante ordinaire *s*? Le mot *vibhûṣaṇa* peut-il

s'écrire plus heureusement qu'avec un *s* et un *n* augmentés du point souscrit. Cet appendice est le plus simple, le plus communément employé, et il a de plus ici l'avantage d'être imposé par l'analogie et la logique.

Quant au visarga, je propose de conserver le signe indien lui-même, les deux points (:). Quel obstacle y aurait-il à cela? Le défaut de logique consistant à faire figurer un signe original dans un système d'où les signes originaux sont précisément bannis? La confusion résultant de l'identité du signe représentant une lettre avec un signe de ponctuation qui représente un temps d'arrêt dans une phrase? Je reconnais la force de la première objection; mais le signe est si commode que je crois qu'on peut faire une exception en sa faveur. Quant à la deuxième objection, elle n'a d'importance que si la transcription est employée pour la publication des textes. Dans ce cas, je demande si l'emploi de la ponctuation européenne est nécessaire et désirable. Je sais bien qu'on y a recours, et je serais peut-être mal venu à m'élever contre l'usage. Mais c'est là une question qui est en dehors de mon sujet.

Du reste, si l'on refuse d'adopter le visarga indien, on peut prendre l'*h* souligné par lequel M. Fausböll rendait l'*h* isolé non réuni à une consonne, signe abandonné, avec raison, je crois, par Childers (c'est la seule modification importante qu'ait subie le système de M. Fausböll) et devenue disponible. On peut aussi, pour se tenir dans l'analogie, se servir d'un *h* pointé (ḥ).

§ 6. Signes pour ऋ, ॠ, ऌ.

Passons maintenant aux voyelles, le ऌ étant rendu par *l* pointé (l̤), le ॡ long doit d'après l'analogie s'exprimer par *l* pointé surmonté de l'accent signe de la longue, ce qui donne

l̂. Le signe paraîtra bizarre. Mais est-ce une raison pour le rejeter? Résignons-nous donc a un l̇ pointé et accentué.

La solution du problème relatif au ऌ, lettre fort rare, nous fournit la solution du problème relatif au ऋ et à sa longue, d'un emploi beaucoup plus fréquent. Cette lettre n'étant que *r* vocalisé, comme l'autre est l'*l* vocalisé, et l'*l* vocalisé se traduisant par *l* pointé (l̤), *r* vocalisé devra se rendre aussi par ṛ pointé et sa longue par ṛ pointé accentué. Le point sous l'*r* est d'autant plus à sa place et d'un emploi d'autant plus logique que les cérébrales, exprimées par des lettres pointées, s'associent naturellement à la lettre *r*. N'est-il pas juste d'écrire Vṛ la racine qui se développe en Varaṇa? Quant à la longue ṛ̂, je ne fais que répéter les observations présentées à propos de l̂.

On peut, suivant un système proposé, mettre au-dessous de l'*r*, au lieu du point, le signe abrégé de la voyelle en dévanâgari r et la longue deviendra r̲. Cette longue sera moins bizarre que *r* pointé et accentué (ṛ̂). Mais l'ensemble du système est moins logique.

Je ne discute pas le procédé qui consiste à adjoindre un *i* à la lettre *r*. Il est en contradiction manifeste avec la première des règles que j'ai posées et dont je ne puis absolument me départir.

§ 7. Conclusion. Alphabet pâli complété.

Par ce moyen, toutes les lettres de l'alphabet dévanâgari sont rendues par vingt des lettres de l'alphabet latin dont quatre signes seulement (*f*, *q*, *x*, *z*) restent inoccupés, — sans autre changement qu'un point mis au-dessus d'une lettre *n* (ṅ) et au-dessous de six (*d*, *l*, *n*, *r*, *t*, *h*), enfin d'un tilde mis au-dessus de deux lettres (*m*, *n*). Nous évitons ainsi et la bizarrerie qui résulte soit de la création de signes nouveaux, soit de la défiguration des signes existants, et celle qui résulte de la multiplicité exagérée de signes additionnels.

Les deux seuls signes qui pourraient par leur complication motiver une critique, l'*r* et l'*l* pointés et accentués sont rares surtout le second.

Donc, pour conclure, je donne sans phrase le tableau de ma transcription de l'Alphabet Devanâgari; c'est l'alphabet de transcription pour le pâli de M. Fausböll complété de manière à pouvoir s'adapter au sanskrit:

VOYELLES.

a	i	u	ṛ	ḷ	e	o
â	î	û	ṝ	ḹ	ai	au

CONSONNES.

k	kh	g	gh	ṅ
c	ch	j	jh	ñ
ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
t	th	d	dh	n
p	ph	b	bh	m
y	r	l	v	
ç	ṣ	s	:	(ou ḥ ou h)
h	ṁ	(ou ṁ ou ṃ).		

OBSERVATIONS.

1. Le ḷ pâli, représentant un d̲ ou ḍ̲ sanskrit, est totalement distinct de ऌ; donc, si l'on adoptait le système proposé, il y aurait lieu de faire une modification à l'alphabet pâli de Fausböll, en substituant *l* souligné (l̲) à *l* pointé (ḷ).

2. J'ignorais (ce que j'ai appris par les *Actes* du Congrès, p. 136) qu'un rapport sur la question que j'ai traitée devait être présenté au Congrès. Si je l'avais su, je n'aurais pas fait ce travail, et je me serais effacé devant les rapporteurs désignés. Mais puisque le rapport attendu n'a pas été présenté, et que mon travail existe, il aura du moins servi à introduire la question.

On the Subhâshitâvali of Vallabhadeva

P. PETERSON, M. A.

Professor of Sanskrit in the Elphinstone College, Bombay.

PREFATORY.

The „classified list of manuscripts purchased" by Dr. Bühler „in 1875—6" mentions, among the many important acquisitions made by that eminent scholar during his tour in Kashmîr, three copies of a Subhâshitâvali, or Garland of Sweet Sayings, by one Śrîvara. In the detailed report of Dr. Bühler's tour will be found the following reference to the work. „Śrîvara's Subhâshitâvali is of great interest for the history of Indian literature. It is arranged on the same principle as Śârṅgadhara's Paddhati, and contains extracts from more than 350 poets and works whose names are given. The persons whose works Śrîvara used are mostly Kashmîrians. But comparatively modern writers from India have also furnished contributions, e. g. the great Jaina teacher Hemachandra, who lived in the twelfth century. His Kathâkautaka is a collection of stories translated from the Persian, by order of his patron Jain-ul-Abidîn".

When, in the autumn of 1882, during my first tour in search of Sanskrit manuscripts, I procured at Jeypore a copy of a hitherto unnoticed Subhâshitâvali by one Śrîmad Vallabhadeva, I suspected some confusion, but was not, in my Report, (published August 1883) able to do more than hazard the suggestion that the two books were one and the same. Meanwhile Aufrecht, to whom Bühler's three MSS. had been

sent [1]), published in the sixteenth volume of the Indische Studien nine verses from „Vallabhadeva's Subhâshitâvali", without however giving there any note of the MS., or MSS., he was using. From Bühler's reference, (in the Indian Antiquary Jan. 1884) to the fact that Aufrecht had already „assigned the work to its true author" I gather that the verses published in the Indische Studien were taken from at least one of the three MSS. got by Bühler in Kashmîr. I do not know whether we are to understand that all three of Bühler's MSS. are copies of Vallabhadeva's book. The matter is of importance only because when Bühler says that the mistake in the first instance was due to an interpolation at the end of the MS., and to the assertions of the Kashmîrian pandits, he leaves it in doubt whether there exists a Subhâshitâvali by Śrîvara distinct from our book. I am assured that this is so, and that the Śrîvara, for whose anthology we have apparently still to look out, is that pupil of Jonarâja, who continued the Râjataraṅgiṇî.

Śrîvara's continuation of the Râjataraṅgiṇî begins with Jain-ul-Abidîn (1417—1467), and ends with Fath-Shah. (AD. 1483). If we may transfer the Kathâkautuka also, of which Bühler as we have seen tells us that it is a collection of stories translated from the Persian by order of the writer's patron Jain-ul-Abidîn, from Śrîvara to Vallabhadeva we should get the latter's date as approximatively to that of Śrîvara himself. In one of the few places where Vallabhadeva gives some informations about the verse he is citing there is a reference to Jain-ul-Abidîn. On the other hand, the book contains one verse at least which is quoted from Śrîvara's Jainataraṅgiṇî. Perhaps we shall not go far wrong if we assume that Śrîvara

---

1) I should perhaps say here that the index to the Subhâshitâvali drawn of for Dr. Bühler by Mârtaṇḍa Śâstrî, was with me for some time, during which I was unable however to make any use of it. It was sent later, I believe, to Aufrecht. Dr. Bühler's copies of the work itself I have had no opportunity of examining.

and Vallabhadeva were nearly contemporary, the latter being, if anything slightly the earlier poet. I see no reason to doubt the tradition which identifies our Vallabhadeva with that son of Ânandadeva, who composed commentaries on Mâgha, Kumâra Sambhava, Meghadûta, Sûryaśataka, Vakroktipanchâśikâ, and other works. (See my report, pp. 13, 14.)

The present examination of Vallabhadeva's Subhâshitâvali is based on two MSS., one called A, that briefly described in my report (pp. 30—42), and the other a copy called B, for the use of which I am indebted to the brothers Bhavânand, Udayânand, and Râmchandra, of Ulwar in Rajpootana, who, as sons of Lakshmîdhara, a noted astrologer at the court of Banni Sinh, late Mahârâjah of that place, take a creditable interest in keeping together and in good order the collection made by their father.

In the third of the four parts into which this paper is divided I have cited in alphabetic order the single verses of the Subhâshitâvali, under the author's names. The initial words of these verses are again given in an alphabetical list in the fourth part, or Index, with a reference to the author's name. It must not be supposed however that the verses I have given in these lists exhaust the contents of the book. Those who have worked in these Sanskrit anthologies know that the chief source of trouble and confusion is due to the fact that copyists, being human, every now and then omit the name of the poet cited. As the verses are written straight on, the author's name, where it is given, forming the only division between one verse and another, such an omission has the effect of a seeming but spurious ascription of the former of two verses to the author who is really cited only for the latter. Where it is intended to ascribe two verses to an author, my MSS, so far as I can judge, almost invariably put, e. g. etau Kâlidâsasya. It is different with the „etc." which should indicate that more than two of the vers-

es that precede are to be ascribed to one authorship. That is put, and withheld, on no very fixed system. In cases then where three or more verses are followed by a single name the absence of „etc." raises no more than a very faint presumption, if any, against a common authorship. On the other hand where we have „etc." care is necessary to prevent stretching this authorship backwards too far. I had nearly completed this, the most troublesome part of my paper, when I became convinced that, in the present state of our knowledge of the text of the Subhâshitâvali the safer course is to err on the side of caution. The list, as I felt compelled to remodel it then, contains only such verses as are explicitly assigned to their respective authors. When I have given groups of verses I am satisfied that each belongs to the author cited for the last verse. But in all such cases I have called attention to the evidence. Such groups, I may add, are given under one number, in the alphabetical order of the first letter of the first verse.

Similar considerations induced me to omit altogether Vyâsa and Vâlmîki. These names generally stand at the end of long strings of verses (in Vyâsa's case the total number of such verses is over 300). It did not seem feasible in this paper to attempt to settle which, and how many of these we are to take as really ascribed to the two sages. The numerous quotations from the Naishadhakartâ have also been omitted.

Like the Śârṅgadharapaddhati our book contains a class of nicknames whose true character is perhaps still uncertain. Gaṇḍagopâla, Chhamachchhamikâratna, Jhalajjhalikâ (or Galajjalikâ) Vâsudeva, Dagdhamaraṇa, Dorlatikâdarśanîya, Dhârâkadamba, Nidrâdaridra, Priyâviraha, Ghaṇṭâmâgha, Lalitânurâga, Lîlâchandra, Utprekshâvallabha, form, I think, a complete list. It is pretty clear that in the majority of cases these names were given to poets, whose real names

were at the time well known, in token of admiration of their ingenuous use of a word or thought. We may perhaps compare such an English use as that by which we substitute the phrase „He who wrote the song of the shirt" for Thomas Hood's name. But, as Aufrecht [1]) has pointed out, there are cases in which the poet himself has, more or less skilfully, introduced his own name proper into the verse. The result for us is that in the absence of any information from another source we can hardly say whether, for example, the fanciful name Lîlâchandra has any relation to a real name Chandra or not. By Ghaṇṭâmâgha and Utprekshâvallabhadeva are not meant, as I think, poets distinct from Mâgha and Vallabhadeva. The fact is that it is not an uncommon practise among pandits, and especially among Kashmîrian pandits, to invent such epitheta ornantia for their favorite authors. Thus Kâlidâsa is called Dîpaśikhâkâlidâsa, so highly is his verse, Saṃchâriṇî dîpaśikheva râtrau (Ragh. VI. 67) esteemed. A verse in the Kirâtârjunîya (V. 39) procured for Bhâravi the title of Âtapatrabhâravi. So Ratnâkara, who in the fifth verse of the nineteenth sarga of the Haravijaya wrote

astâvalambiravibimbatayodayâdrichûḍonmishatsakalachandratayâ cha sâyam / saṃdhyâpranṛittaharahastagṛihîtakâñsyatâladvayeva samalakshyata nâkalakshmîḥ //

is in consequence spoken of as Tâlaratnâkara. Lastly the explanation of the Ghaṇṭâmâgha of our book will be found in Śiśupâlav. IV. 20 [2]).

---

1) It need hardly of course be said that I am indebted to Aufrecht's paper on the Śârṅgadharapaddhati for the scheme of my paper, however short I may have come, in execution, of the model proposed.

2) Compare the test words which many of these poets were accustomed to put in the last verse of each division of their works, probably as a check on latter additions. The last verse of each canto of the Kirâtârjunîya contains the word lakshmî. Mâgha uses the word śrî in the same way. In the Naishadhacharita every closing verse has in it the word ânanda. The word in the Haravijaya that discharges the

With possibly a few accidental omissions I have given the reference to Böhtlingk's Indische Sprüche in all cases where the verse cited occurs in that invaluable collection. Where a simple reference is given it is to be understood that my MSS support the reading which Böhtlingk has adopted. Where the reading of my MSS, A or B or both, is added, it is given as a variant from Böhtlingk's text, except where otherwise specified. It seemed useful to critical purposes to give *all* such variants. But it is hoped also that those who go through this paper with Böhtlingk's Indische Sprüche at hand, will recognise that Vallabhadeva's book contains very important material for the critical restoration of the text of many even of the best known authors.

In II has been put together such information as I am able to offer with regard to a few of the poets cited, and some examples. It would have been easy to have added many more examples to those given, but for consideration of space. I hope however that an edition of the book itself will shortly appear in our Bombay Sanskrit Series.

In the forefront of my paper (I) I have put some extracts from the religious chapter which closes the book, hoping that their intrinsic excellence may attract some readers for whom what follows can offer nothing of interest. A word of explanation is perhaps desirable as to the manner in which I have — in one or two of these examples — translated the name of the Hindu Pantheon. To our minds these names are, and must always be, inseparately associated with the monstrous and oftentimes degrading mythology, which centres round them. We err if we think that these old poets could not rise above such conceptions of spiritual things. And if the proper aim and end of a translation be to con-

---

same function is ratna, with an obvious reference to the author's name. And each final verse of the Nalachampu contains the expression haracharaṇasarojadvandvam.

vey to the mind of one ignorant of the original language an exact apprehension of the meaning of the original text, I must hold that the proper translation of the name, here so earnestly invoked is neither Śiva nor Kṛishṇa, but God [1]).

For the whole of this paper I have enjoyed the very valuable cooperation of Pandit Durgâprasâda of Jeypore, a young native scholar who adds to a very intimate acquaintance with the ancient literature of his country no small amount of the true critical spirit. My obligations to him throughout are great: and Part II in particular is almost entirely his own.

---

1) Glory to Him who, being taught of none, by the word of his power, fashioned these lesser glories, who wraps himself in darkness, yet reveals himself to all men, who speaks in the Scriptures.

„He is near, and very far: He is hid, yet manifests Himself: He is found of all men, yet who shall say what path leads to Him: He is the wonderful giver of peace.

„All things moveable and immoveable are but thoughts of Him whose secret is hid even from the Saints: Glory to Him, whether men call Him Vishṇu, or Śiva, or Brahma, or Indra, or the Sun, or the Moon, or Lord Buddha, or Siddha.

„Passion and anger and the illusion born of these touch Him not: but pity He does feel for all that breathe."

(From Chap. I of the Subhâshitâvali.)

Compare the verse in the Padma Purâṇa to which Aufrecht calls attention in his Oxford catalogue:

„Men think they worship Śiva, and Vishṇu, and Sûrya (the Sun), and Gaṇeśa, and others, but all worship in the end finds Me, as all rivers flow into the sea. If to him I am Śiva, and to him Vishṇu, and to a third Gaṇeśa, what is that but as a man is called father by one man, brother by another, son by another. He takes these names from his relation to others: he himself remains the same."

I.

From the last chapter of the book, entitled Śrîbhagavat-svarûpavarṇanam or the "Vision of God."

किं तस्य दानैः किं तीर्थैः किं तपोभिः किमध्वरैः।
हृदिस्थो यस्य भगवान् मङ्गलायतनं हरिः॥

„In God all blessings lie: what then shall it profit a man to have given gifts, to have performed pilgrimages, to have done penance, to have offered sacrifice, if God be not found in his heart."

अर्थार्थी यानि दुःखानि सकृते कृपणो जनः।
तान्येव यदि धर्मार्थी न भूयो जन्मभाग्भवेत्॥

„Would wretched men but bear for righteousness sake the toils they lay upon themselves in hope of gain the life they now lead in the flesh might be their last."

त्वयि जनार्दन भक्तिरचञ्चला
यदि भवेदफलप्रवरणा मम
अभिलषाम्यपवर्गपराङ्मुखः
पुनरपीह शरीरपरिग्रहम्॥

„If but my faith in thee stand firm — a faith that looks

for no reward [1]) — I gladly turn my back on heaven [2]), and care little how often I be clothed upon with flesh."

ध्यातोऽसि नो मधुरिपो न च कीर्तितोऽसि
नैव स्मृतोऽसि न कथैव कृता त्वदीया।
भक्त्या तृणैरपि मया न च पूजितोऽसि
तत्राऽपि मे कुरु दयां शरणागतस्य॥

Śankha.

„O slayer of the foe, Thou hast been, I confess it, neither in my heart nor on my tongue, I have not praised Thee or made mention of Thy name, I have offered no oblations to Thee, no, not so much as a blade of grass: yet save me — why? — for I do put my trust in thee."

सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाऽहं न मामकीनस्त्वम्।
सामुद्रो हि तरङ्गः क्वचन समुद्रो न तारङ्गः॥

„Lord, we are one in essence: yet am I Thine, not Thou mine: the wave is the sea's, not the sea the wave's."

पापः खलोऽयमिति नार्हसि मां विहातुं
किं रक्षया कृतमतेरकुतोभयस्य।

---

1) Aphalapravaṇâ.

„The hope of Heaven's eternal days
Absorbs not all the heart
That gives thee gratitude and praise
For being what thou art."

Cardinal Newman.

2) Apavargaparâṅmukha.

„But thou, meek lover of the good,
Find me, and turn thy back on Heaven."

Emerson.

यस्मादसाधुरधमोऽकृतपुण्यकर्मा
तस्मात्त्वमस्मि सुतरामनुकम्पनीयः॥

„I am a sinner, but do not Thou, for that reason, forsake in. What need have they, who stand in no jeopardy, of Thy protection? Because I am vile, and of low estate, and an evildoer wilt Thou not surely pity me more than these?"

करारविन्देन पदारविन्दं
मुखारविन्दे विनिवेशयन्तम्
वटस्य पत्रस्य पुटे शयानं
बालं मुकुन्दं सततं स्मरामि॥

Anonymous.

„My heart ever turns to the infant God as he lies in his cradle of figtree wood and with his lily like hand tries to get that other lily, his foot, into his flower like mouth" [1]).

अलब्धान्तःप्रवेशस्य तारमाक्रन्दतो बहिः॥
प्रभो करुणया कर्णे क्रियन्तां कृपणोक्तयः॥

„I may not enter there; I but stand without and weep bitterly: Lord, in mercy, let my cry for pity come up into Thine ear."

Achintadeva.

नमः शिवाय मत्तो ऽयं वागेषा वशवर्तिनी।
अहो मोहस्य माहात्म्यं नरकं येन पश्यति॥

---

[1]) „Could see the Mother with the child
Whose tender winning arts
Have to his little arms beguiled
So many wounded hearts!"

M. Arnold.

„I worship Him" there is none other incantation than this, and this whosoever will may say. Yet men go down to hell. Oh greatness of folly."

कृतगङ्गादिकस्नानं श्रुतभारतसंकितम्।
अर्चिताच्युतपादाब्जं दिनं कल्पशताद्वरम्॥

Anonymous.

„Better is a day spent in washing in the Ganges, listening to the Bhârata, and worshipping the feet of Him who cannot be shaken, than a hundred ages."

यदि नाऽस्मि महापापी
यदि नाऽस्मि भयाकुलः।
यदि नेन्द्रियसंतप्त-
स्तत् कोऽर्थः शरणे मम॥

Bhaṭṭa Sunandana.

„If I were not a great sinner: if I were not distracted by fear: if I were not consumed by passion: what need should I have of a Saviour?"

न चिरं मयाऽसि सेवित इतिचेन्न त्रायसे न तद्वटते
किं सद्य एव पीतं नाऽमृतमजरामरीकुरुते॥

Malaya.

„Think not in your heart that He will not save you because you have not served Him long. Is not he who drinks nectar, in the drinking, delivered from old age and death?",[1])

1) He that drinketh of the water that I shall give him shall never thirst." In the original here the thought takes the form of an appeal to the Deity — „That Thou shouldst refuse to save me because I have not served thee long etc. The effect is I think better rendered as I have done it.

रुजासु नाथः परमं हि भेषजं
तमःप्रदीपो विषमेषु संक्रमः।
भयेषु रक्षा व्यसनेषु बान्धवो
भवत्यगाधे व्यसनाम्भसि प्लवः॥

Śrî Vikramâditya.

„In our sickness Himself the Physician and Himself the Medicine [1]): in darkness a light and in rough places a path: in danger a protection, and, when trouble comes a brother: He is the ship that bears me over life's soundless deep."

कृष्ण कृष्ण कृपालुस्त्वमगतीनां गतिर्भव।
संसारार्णवमग्नानां प्रसीद पुरुषोत्तम॥

Anonymous.

„Lord, Lord, Thou art merciful. Be Thou, oh Leader of men, the Way for us who know no other way, and sink beneath the waves of Time."

आर्तो मत्सदृशो नाऽन्य-
स्त्वत्तो नाऽन्यः कृपापरः
तुल्य एवावयोर्योगः
कथं नाथ न पासि माम्॥

„Lord, there is this bond between Thee and me: I am of all men the most miserable, Thou, of all beings, the most merciful: it cannot be, Lord, that Thou wilt not save me."

यादृशं जनमनः परनार्यां
यादृशं परधनग्रहणेषु।

---

1) „Offered was He, the greatest, and for least, Himself the Victim, and Himself the Priest."

Christian Hymn.

तादृशं यदि भवेज्जगदीशे
मोक्षवस्तु किमु तिष्ठति दूरे॥

„If men would set their hearts, not on their neighbour's wife, nor on their neighbour's goods, but on Him who rules the world, would salvation, tell me, be far from any one of them?"

अन्धस्य मे हृतविवेकमहाधनस्य
चौरैर्विभो बलिभिरिन्द्रियनामधेयैः
मोहान्धकूपकुहरे विनिपातितस्य
देवेश देहि कृपणस्य करावलम्बम्॥

„I am blind: and have suffered the thievish senses rob me of the knowledge to discern between good and evil which was my choicest wealth: nay, having robbed me they have cast me into the pit of illusion: God, in mercy, let down Thy hand and save me."

The last verse in the book, presumably by Vallabhadera himself is

आपन्नोऽस्मि शरण्योऽस्मि
सर्वावस्थोऽस्मि सर्वदा।
भगवंस्त्वां प्रपन्नोऽस्मि
रक्ष मां शरणागतम्

„I am poor and needy, and know not to day what my state to morrow may be: but Lord I come to Thee, Thou wilt save me for I have trusted in Thee."

II.

AUTHORS, WITH SOME NOTES AND EXAMPLES.

Achintadeva or Architadeva. Adbhutaphulla (twice written Adbhutakulla). Aparâjita Amaruka. The normal form of the name in both MSS, for which Amaka and Amaraka seem to be misspellings. Aufrecht has suggested that the real name was Amarû, a non-Sanskritic form, and that Amaru is an adaptation to a Sanskrit form. A similar suggestion may perhaps be hazarded with regard to the Adbhutapuṇya, to whom, in the Śârṅgadharapaddhati, several of the verses given here under Adbhutaphulla, are ascribed. The Śârṅgadharapaddhati and the Subhâshitâvalî both show that the compilation known as the Amaruśatakam contains many verses by other, once well-known poets. I have heard of four commentaries on the Amaruśatakam. In the one which has greatest currency in Kashmîr the author is reported to be spoken of as „viśvaprakhyâtanâḍiṃdhamakulatilako viśvakarmâ dvitîyaḥ." Ânandavardhana, whom Bühler has placed in the middle of the ninth century, in his book on Dhvani, quotes verses that now stand in the Amaruśatakam. But in view of the composite nature of that work this *terminus ad quem* can be relied on only for the verses actually cited. For the foregoing poets see under III.

Amṛitadatta.

The verse quoted below is, contrary to the usual custom, introduced by the following couplet: kaśmîrân gantukâmasya mareśadrukkibhûpateḥ / prâhiṇod iti lekhagâm. This fixes Amṛitadatta's date at about 1352—1370 the dates of succession of Shahâb-ad-deri, and his successor (Fergusson. Num. Ch. 1843.)

किमेवमविशङ्कितः शिप्रुकुरङ्ग लोलक्रमं
परिक्रमितुमीहसे विरम नैव शून्यं वनम्
स्थितोऽत्र गजनाथयूथमथनोच्छलच्छोणित-
च्छटापटलभास्वरोत्कटसटाभरः केसरी॥

Amṛitavar'dhana. See under III.

Argaṭa.

पातालमाविशसि यासि नभो विलङ्घ्य
दिङ्मण्डलं भ्रमसि मानस चापलेन।
भ्रान्त्वाऽपि देशमपरं हि तदात्मनीनं
न ब्रह्म संस्पृशसि निर्वृतिमेषि येन॥

„Heart my heart! you go down into hell and mount high above the heavens: in emptiness of spirit you wander over the universe: but not by wandering abroad will you lay hold on God who is within you — who only can give you rest."

Arjunadeva. May be the same as the author of a commentary on the Amaruśatakam, which begins

„kshiptaśubhaḥ subhaṭavarmanarendrasûnur
vîravratî jagati bho jvalana pradîpaḥ /
prajñânavân amarukasya kaveḥ prasâraḥ (?)
ślokâñ śataṃ vivṛiṇute'rjunavarmadevaḥ //

Arthavarman. Arbhaka. Avantivarman. This is the name of the king at whose court Ratnâkara, Śwasvâmin, Ânandavardhana and Muktâkaṇa flourished, in the middle of the ninth century. See Book V of the Râjataraṅgiṇî. Avinîtadeva. Should perhaps be Vinîtadeva. Aśvaghosha. This poet, with several others, has the epithet bhadanta prefixed to his name. Under Bhadattajñânavarman Aufrecht gives several forms in which this honorific prefix is found,

and suggests that bhagadatta may be the correct way of writing the word. But bhadanta occurs in Bâṇa's Harshacharita, as a mode of addressing the Buddhist mendicant Divâkaramitra: and that is perhaps the correct use and form of the word.

Aśvadeva.

फलाभिलाषोपहतान्तरात्मा
परीक्षते पात्रविशेषमेव।
कृपालुकस्त्वर्थितयैव तुष्टः
प्रवर्तते दानजनाय दातुम्॥

„The man whose soul is soiled with hope of a return considers carefully to whom he gives. The tender-hearted man is satisfied to know that there is need, and eagerly gives to the poor."

Âdityagupta. The same as Ravigupta? Ânandaka. Ânanda is mentioned in Maṅkha's Śrîkaṇṭhacharita (written according to Bühler between 1135 and 1145) as a sage who had imbibed the whole sciencc of logic as easily as Agastya did the ocean (tarkamahâmbhodhikumbhasaṃbhavam. In the appendix to Bühler's Kâshmir Report p. CXIII).

Ânandaka.

दधति न जनास्तान् नैराश्याददृष्टविभूतयो
यदुचितसुखभ्रंशाद् दुःखं निजच्युतसंपदः।
भवति हि तथा जात्यन्धानां कुतो ह्यदि वेदना
नयनविषयं स्मृत्वास्मृत्वा यथोद्गतचक्षुषाम्॥

„This is truth the poet sings that a sorrow's crown of sorrow is remembering happier things."

Ânandavardhana. See Bühler's Kashmîr Report p. 65, and Aufrecht Z. d. D. M. G. 36, p. 364. In his book on Dhvani, Anandavardhana has occasion to refer to the following other books of his own composition, namely, (1) arjunacharitam, a mahâkâvyam, (2) harivijaya, a prâkrit poem, (3) vishamabâṇalîlâ, also a prâkṛit poem, and (4) a mataparîkshâ. He refers also to a kâvyam by an author whose name he does not give, which has still to be recovered, called Madhumathanavijaya. A chitrakâvyam by Ânandavardhana, styled Îśvaraśatakam is reported to be procurable in Kashmîr. Ânandasvâmin. See under III.

bhadanta Ârogya.

यद्वञ्चनाङ्कितमतिर्बकुः चाटुगर्भं
कार्योन्मुखः खलजनः कृतकं करोति।
तत् साधवो न न विदन्ति विदन्ति किंतु
कर्तुं वृथा प्रणयमस्य न पारयन्ति

„When a bad man to gain his object by deceit uses feigned words of kindness, it is not that the good man is deceived thereby, but that is not in the good man's to make the courtesy shown to him of none effect."

Âryadeva. See under III.

Âryabhaṭa. Born A. D. 476.

एकत्र नाऽस्य रतिरित्यवधूयमानः
कोपादिव श्वसनकम्पविघूर्णितायाः।
रक्तच्छदं मधुसुगन्धि सरोरुहिण्या
भृङ्गश्चुचुम्ब कमलाननमादरेण॥

„The bee shaken off the windswept shrub as if through anger at its fickleness straightway alighted on its red and fragrant lotus mouth and won forgiveness with a kiss." The bee and the flower are the lover and his maid.

Râjanaka Âhlâdaka.

मनः शुक निवर्तस्व कामिनीगण्डदाडिमात्।
कामव्याधेन विन्यस्तं तत्राऽस्त्यऽलकजालकम्॥

„My love's cheek is a pomegranate and heart you would fain be the bird to peck at it: but turn aside, the hunter Love has spread there the snare of her hair."

Indubhaṭṭa. Indulekhâ. Indradatta. Tathâgata: bhadanta: Indrasiṅha. See under III.

Îśânadeva. An Îśâna is mentioned in the second book of the Râjataraṅgiṇî.

चक्षुर्द्रक्ष्यति रूपमन्तिकगतं वक्षः परिष्वक्ष्यते
पर्याप्तं रसना नवाधररसं पानोत्तमं पास्यति।
श्रोत्रं श्रोष्यति हंसगद्गदकलं काले मितं भाषितं
त्वं चित्तास्पद किंनु मूढ हृदय प्राप्तावपि प्राप्स्यसि॥

„The eye will see her beauty come near and on the breast her breast will lie: the tongue will drink the nectar of her lips and seek no other drink: the ear from time to time will hear her words soft and low as the notes of a swan: what will be your portion heart, where thought only can come, when all these have been satisfied."

Suvarṇakâra Îśvaravarman. Upâdhyâya Uḍaya. Bhaṭṭa Udbhaṭa. See Bühler p. 65. Upamanyu. Ûrjita. Aurva.

Kaṅkaṇa.

A ascribes the verse given below, which is the only one under Kaṅkaṇa to Kalhaṇa, but that is probably a mistake. A Kaṅkaṇa is mentioned in the Râjataraṅgiṇî (Book 6 v. 301) bhartuḥ Kaṅkaṇavarshasya puṇyotkarshâbhivriddhaye | chakâra Kaṅkaṇapuram ramaṇî svarṇavarshiṇî. In Ratnakaṇṭha's eclectic commentary on the Kâvyaprakâśa (the Ṭîkâsârasamuchchaya: included in this year's collection) another verse of Kaṅkaṇa's is preserved to us:

Kavikaṅkaṇasya

lîlâpaṅkajam âdadhati ruchire gambhîranâbhyantare
kastûrîdravacharchitaṃ vapur api... karoty âdarât
tâṭaṅkam cha kare. karoti kutukâch chakrânukâraṃ tadâ
lakshmîḥ krîḍati pîtavastrakalitâ smitvâ sakhînâṃ puraḥ //

कण्ठग्रहे शिथिलतां गमिते कथंचिद्
यो मन्यते मरणमेव सुखाभ्युपायम्।
गच्छन् स एष न बलाद् विधृतो युवाभ्या-
मित्युज्झिते भुजलते वलयैरिवाऽस्याः॥

„He said himself that death would be better: but you, your grasp of his neck relaxed and you let him go: you ought to have held him back by force. And with this the indignant jewels forsook her arms." Her frame is wasting with sorrow: and she can no longer wear her armlets.

Bhaṭṭa Kapardin. Kapilarudraka. See under III.

Kamalasvâmin.

कुसुमानीव फलानामर्थानां केतवो गुणाः प्रायः।
अत एव कृतार्था इव धनवत्सु गुणा न दृश्यन्ते॥

„Virtue brings wealth as the flower brings the fruit: and that is why among the wealthy, virtue, her occupation gone, is held in low esteem."

Râjânaka Kamalâkara. See under III.

Śrî Kamalâyudha.

लघुनि तृणकुटीरे क्षेत्रकोणे यवानां
नवयवसपलालस्रस्तरे सोपधाने।
परिहरति सुषुप्तं हालिकद्वन्द्वमात्मा
कुचकलशमकोष्माबद्धरेखस्तुषारः॥

„The sleep of a labouring man is sweet, whether he eat little or much" Eccl. v. 12 „Again, if two lie together then they have heat: but how can one be warm alone" Eccl. IV, 11.

Baddharekhaḥ. The warmth that keeps the cold (personified) at bay brings out lines upon it as when one breathes upon cold glass or the like.

Bhaṭṭa Karṇâta. Karpûra. See under III.

Kayyaṭa. The verse cited will show that Kayyaṭa, like his illustrious predecessor Pâṇini, know other interests than those of grammar. A chitrakâvyam, by name Deviśatakam, ascribed to Kayyaṭa is reported to be procurable in Kâshmîr.

अन्तस्थसुरतारम्भाभिलाषमपि गोपयत्।
अन्योन्यं मिथुनं वेत्ति नेत्रे दृष्ट्वैव चञ्चले॥

Each reads the feeling they are concealing, in his, and her, trembling eyes.

Kalaśaka. This is doubtless the king of Kâshmîr who

was son of Ananta, and father of Harsha. In his Vikramâṅkacharita (XVIII. 56) Bilhaṇa speaks of this prince's double fame as a warrior and a poet. In his Suvṛittatilaka (see my Report N°. XLI of the Bombay Journal p. 8) Kshemendra quotes from Kalaśa what is apparently the only verse by that writer which has found a place in the Śârṅgadharapaddhati: and gives it in a better form than that in which it stands there:

Añjalau jalam adhîralochanâ lochanapratiśarîraśâritaṃ|
Âttam âttam api kântam îkshituṃ kâtarâ śapharaśaṅkinî jahau.

In the Śârṅgadharapaddhati the two lines are transposed.

Śrî Kalyâṇadatta. This is probably the Kalyâṇa who is mentioned by Maṅkha, as a pupil of Alakadatta, resembling Bilhaṇa in style. Bühler p. 50. Bhaṭṭa: Śrî: Kallata. See Râjataraṅgiṇî V, 71.

The author of the Râjataraṅgiṇî Kalhaṇa. In the commentary at the Kâvya Prakâśa, referred to above, the following verse is said to be taken from a Kâvyam, called the Jayasiṅhâbhyudaya, which Kâshmîr pandits ascribe to Kalhaṇa.

Bhûbhṛitpadam parvataśesham âsît
tasthau vidhâv eva cha râjaśabdaḥ
na vâhinînâthakathâ samudrâd
anyatra tasmin nṛipatau babhûva /

Kaviratnaka. Kâlidâsa divira Kiśoraka. Kumaradatta. Kumâradâsa. Kumârabhaṭṭa. These two are probably the same. Kusumadeva. Paṇḍita Kṛishṇa. Kṛishṇamiśra.

Kshemendra. In my enumeration of the known works of Kshemendra (Report p. 5 note) I omitted, as Bühler has pointed out (Indian Antiquary p. 29) the Kavikaṇṭhâbharaṇa, an examination of Bühler's MS of which, by Schönberg, »has shown that it contains besides the 'Ornament for the

throats of poets' another small treatise on Alaṃkâra called Auchityavichâracharchâ". I have recently ascertained that the MS. of Kshemendra's Chaturvargasaṃgraha contains also a short work styled Sevyasevakopadeśaḥ, from which, and not from the Chaturvarga the verse cited at p. 6 of my Report is taken.

Gaṅgâdatta, Gaṅgâdhara. The name, as Aufrecht has pointed out of the poet at the court of Karṇa, King of Ḍâhala, whom Bilhana boasts of having overthrown. Introduction to Vikramâṅk. p. 14. Gaṇapati. Gaṇḍagopâla. Gopâditya. Bhaṭṭa Govindarâja. Mentioned by Maṅkha. Bühler's Kashmîr Report p. CXII. Govindasvâmin. Chandaka or Chandraka. Styled in one place Krîḍâchandra. See remarks in Introduction. This poet mentioned in the Râjataraṅgiṇî.

nâṭyaṃ sarvajanaprekshyaṃ yaś chakre sa mahâkaviḥ /
Dvaipâyanamuner aṅśas tatkâle chandrako 'bhavat II , 16.

Chandragopin. See under III.

Chandrodaya. Moonrise — a name taken from the last word of the following verse which is the only one cited:

प्रसीद् गतिरुत्कृयतां व्रजतु राजहंसी सुखं
स्मितं च परिमुच्यतां स्फुरतु कुन्दपुष्पप्रभा।
निमीलय विलोचने भवतु हारि कर्णोत्पलं
करस्थगितमाननं कुरु विभातु चन्द्रोदयः॥

„Stay that graceful gait and let the swan enjoy peace of mind: keep from smiling and let the kunda flower sparkle: shut those eyes and let there be some beauty left to the

karṇotpala flower: cover that face with your hands and let the rising moon be lustrous as ever."

Charpaṭînâtha.

The three verses quoted from this poet are all in double rhyme.

1. *a.* châtaka tâta kiyad bhavatâ pâtakam atulam akâri /
navajaladâd api chañchapuṭe yat tava na patati vâri //

b. jalakaṇa vitaraṇarahitaḥ prakaṭitadhavalitaveshaḥ /
châtaka raṭasi vṛithâ kiṃ jaladaḥ śârada eshaḥ //

2. râhur abâhur gaganatale daśasatakaram api hanti /
antaḥsthe hi vidhau kuṭile śûrâḥ kva prabhavanti //

Chaṭa. Chîâka. Chûlitaka. Chhamachchhamikâratna. Jagaddhara. Bhaṭṭa Janârdana. Jayagupta. Jayadeva. In his article in the Z. d. D. M. G. Aufrecht identifies the author of the Gîtagovinda with the author of the Prasannarâghava. In his Bodl. Catalogue the two are kept distinct: and the reference in the article is perhaps a *lapsus calami*. Bühler (Report p. 64) has pointed out that Jayadeva lived under a King called Lakshmaṇasena, whom Bühler is disposed to identify with the Vaidya King of Bengal mentioned in an inscription at Gayâ of date 1116 A. D. This Jayadeva was the son of Bhojadeva and Râmâdevî or Vâmâdevî.

Jayaṃâdhava. Jayavardhana.

Jayâditya. Part author of the Kâśikâ Vṛitti. In Jayâpîḍa. The well known King of Kashmir (779—813) at whose court were Kshîrasvâmin, Bhaṭṭodbhaṭa, Dâmodarogupta, Manoratha, Śaṅkhadatta, Chaṭaka, Saṃdhimat, Vâmana etc. His own excellence as a man of letters is vouched for in the Râjataraṅgiṇî:

kshîrâbhidhâch chhabdavidyopâdhyâyât saṃbhritaśrutaḥ /
budhaiḥ saha yayau vṛiddhiṃ sa Jayâpîḍapaṇḍitaḥ // IV, 488.

Tradition has it that the verse cited below is one of the *tristia* composed by this king in his misfortune which, according to Kalhaṇa, were remembered by the learned to his own day:

avasthâvedakâs tatra grathitâḥ pṛithivîbhujâ /
ârdrântaḥkaraṇaiḥ ślokâḥ smaryante 'dyâpi sûribhiḥ // 4, 548.

पुरो रेवा पारे गिरिरतिदुरारोहशिखरः
सरः सव्ये वामे दवदहनदाह्व्यतिकरः।
धनुष्पाणिः पश्चाच्छबरकृतको धावतितरां
न यातुं न स्थातुं हरिणशिशुरेष प्रभवति॥

„Before me is the Revâ, and in its further shore a hill I cannot climb: to my right is a lake, and to my left a forest in fire: and behind a cursed Śabara bow in hand, presses hard upon me: I am a young fawn that can neither go nor stay."

Translated already by Böhtlingk: but with a wrong reading, which has obscured the sense.

Jalhaṇa. Mentioned by Maṅkha (Bühler p. 50 and CXII), and in Râjataraṅgiṇî VIII, 290. Jalhaṇa wrote, doubtless *inter alia*, a kâvyam called Somapâlavilâsa, on which there is a commentary, Alaṃkârânusâriṇî by Râjânaka Ruchaka. A verse of the Somapâlavilâsa is preserved to us in the commentary on the Kâvyaprakâśa already referred to:

mârgaṃ nisargâd avalambya vakraṃ sudhârasaughaṃ madhuraṃ vamantî /
chândrî cha mûrtiḥ kavitaśca sûktir na dhâryate mûrdhani neśvareṇa //

Jalhaṇa also made a collection of verses which he called Sûktimuktâvalî.''

Jîvaka. Jîvanâga see under III.

Jenduka. May be the Jinduka mentioned by Maṅkha.

एतन् नरेन्द्रवृषभ क्षपया व्रजन्त्या
संरोपणार्थमिव गोपितमम्बुजेषु।
उद्घाटयत्यऽयमशीतकरः करौघैः
पद्माकरात् तिमिरबीजमिवाऽलिवृन्दम्॥

See king the night as it gave way to dawn shut these bees up in the closed lotus flower, as if each were a seed from which darkness should grow again: but the fierce sun with its myriad rays breaks open their lurking-places, and bids them go."

Jonaka. Jonarâja. Both names may refer to the author of the continuation of the Râjataraṅgiṇî, who wrote also various commentaries on the Kirâtârjunîya etc. Jhajjhalikâ-vâsudeva. See under III.

Jñânavarman. See under III.

Ḍâmara.

आनन्दोद्गतबाष्पपूरपिहितं चक्षुः क्षमं नेक्षितुं
बाहू सीदत एव कम्पविधुरौ शक्तौ न कण्ठग्रहे।
वाणी साध्वसगद्गदाक्षरपदा संक्षोभलोलं मनो
यत्सत्यं प्रियसंगमोऽपि सुचिरादादौ वियोगायते॥

Her eyes are full of tears of joy and cannot see him: her arms sink down at her sides trembling and cannot clasp him: her voice falters and her mind is distraught: verily a meeting like this after long absence is at first a continuance of the separation."

Jakshaka. Trivikrama. See under III.

Dagdhamaraṇa.

यदि प्रियावियोगेऽपि रुद्यते दीनकम्॥
तदिदं दग्धमरणमुपयोगं क्व यास्यति॥

„If when my love departs I but shed bitter bears: what greater sorrow do I look for, against which hateful death may be my refuge". Taken otherwise by Aufrecht. Böhtlingk Z. d. D. M. G. 27, 361 thinks the variant jîvyate, which Aufrecht mentions, decidedly preferable to rudyate, as being opposed to the maraṇam of the second line. But the opposition seems to lie between idle weeping and death, not between life and death.

Dorlatikâ Darśanîya. See under III.

Dâmodaragupta. In the Râjataraṅgiṇî mention is made of this poet as chief minister of King Jayâpîḍa: and a work of his is referred to which we can identify:

sa Dâmodaraguptâkhyaṃ kuṭṭanîmatakâriṇam /
kaviṃ kaviṃ balir iva dhuryaṃ dhîsachivam vyadhat //

Kuṭṭanî and śambhalî are given as synonyms in Amarakosha: and the work meant here is therefore that which, under the name of the Sambhalîmatam of Dâmodaragupta, is included in the collection of palm leaf MSS in Śântinâth's Bhândâr Cambay. See my Report p. 65.

Diṅnâga. For Diṅnâga see Max Müller's „India: what can it teach us" p. 367. In the first words of the verse I cite may we recognise an additional reason for identifying the logician of the buddhist writer with the poet, contemporary of Kâlidâsa.

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्ना
नासौ मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम्।
धर्मस्य मूलं निहितं गुहायां
महाजनो येन गतः स पन्थाः॥

„Logic is unstable and the scriptures differ one from the other: nor is there any sage whose words may be respected. The root of virtue is deep hidden: this one thing only we can do — to follow in the path by which the good have gone."

Dîpaka.

एकैव संगमे बाला वियोगे तन्मयं जगत्।
कृतोपकार एवाऽयं वियोगः केन निन्द्यते॥

„While she was here she was herself alone: now she is gone the world is full of her: why should a man blame absence that for one gives him many."

Durgasena. Durvahaka. Devagupta. Devaṭa. Devâditya. Dyutidhara. Dharavarman.

Dharmakîrti. See Max Müller *loc. cit.* p. 305. In his Kâvyâloka, Ânandavardhana (middle of ninth century) quotes the verse cited below as commonly believed to be by this writer. He goes on to say that it may well be so in view of another verse by Dharmakîrti which he gives: ʿayaṃ Dharmakîrtiśloka iti prasiddhiḥ / saṃbhâvyate cha tasyaivą / yasmât /

anadhyavasitâvagâhanam analpadhîśaktinâ-
py adṛishṭaparamârthatattvam adhikâbhiyogair iti /
mataṃ mama jägaty alabdhasadriśapratigrâhakaṃ
prayâsyati payonidheḥ paya iva svadehe jarâm //

ityanenaiva ślokenaivaṃvidhâbhiprâyaḥ prakaśita eva

Udyota 3.

The phrase bauddhasaṃgatim ivâlaṃkârabhûshitâm in Subandhu's Vâsavadattâ is by the commentator referred to a work on rhetoric of that name by Dharmakîrti.

लावण्यद्रविणाव्ययो न गणितः क्लेशो महान् स्वीकृतः
स्वच्छन्दस्य सुखं जनस्य वसतश्चित्तानलो दीपितः।
एषाऽपि स्वयमेव तुल्यरमणाभावाद् वराकी कृता
कोऽर्थश्चेतसि वेधसा विनिहितस्तन्व्यास्तनुं तन्वता॥

„To form her lovely frame he grudged not his whole store of beauty, and thought no labour wasted: for the world that lay at ease he lit up a flame of longing: herself, who will

find nowhere a lover worthy of her, he has made miserable: what end did the Creator propose to himself when he made this woman."

Dharmadatta. Dhârâkadamba. Dharâdhara. Dhîranâga. Dhairyamitra. Nagnajit. Nagnâchârya. Perhaps Jains, of the Śvetâmbara and Digambara sects respectively. See under III.

Naravâhana. See Râjataraṅgiṇî VI, 260, where he is mentioned as the minister of Diddâ the wife of King Kshemagupta.

Narasiṅha. Narendra. See under III.

Bhaṭṭa Nâyaka. Flourished in the reign of Avantivarman's son Śaṅkaravarman. Rt. V, 63. Is quoted in the Kâvyaprakâśa, and in Abhinavagupta's commentary on the Kâvyâloka.

Bhaṭṭa Nârâyaṇa. The author of the Veṇîsaṃhâra. Quoted frequently by Ânandavardhana.

Nârâyaṇasvâmin. See under III.

Nidrâdaridra.

ज्ञाने कोपपराङ्मुखी प्रियतमा स्वप्नेऽद्य दृष्टा मया
मा मा संस्पृश पाणिनेति रुदती गन्तुं प्रवृत्ता ततः।
नो यावत् परिरभ्य चाटुकशतैराश्वासयामि प्रियां
भ्रातस्तावदहं शठेन विधिना निद्रादरिद्रीकृतः॥

„But, oh! as to embrace me she inclined
I waked, she fled, and day brought back my night."

Padmagupta. Parpaṭi. Pâjaka. Pâṇini. See Aufrecht Z. d. D. M. G. 36, 355, and compare my Report pp. 39—41.

Of the eight verses ascribed to Pâṇini in the Subhâshitâvali six are already known. The remaining two are cited below. In Nami's Commentary on Rudraṭa's Kâvyâlaṃkâra the following verse is cited and ascribed to Pâṇini:

gate 'rdharâtre parimandamandaṃ garjanti yat prâvṛishi kâlameghâḥ! apaśyatî vatsam ivendubimbaṃ tat śarvarî gaur iva huṃkaroti.

ऐन्द्रं धनुः पाण्डुपयोधरेण
शरद् दधानार्द्रनखक्षताभम्।
प्रसादयन्ती सकलङ्कमिन्दुं
तापं रवेरभ्यधिकं चकार॥

शुद्धस्वभावान्यऽपि संकृतानि
निनाय भेदं कुमुदानि चन्द्रः।
अवाप्य वृद्धिं मलिनान्तरात्मा
जडो भवेत् कस्य गुणाय वक्रः॥

Puṇḍraka. Puṇya. Pulina. Bhaṭṭa Pṛithvîdhara. Prakâśadatta.

Prakâśavarsha.

In Vallabhadeva's commentary on the fourth sarga of Mâghakâvyam there is the following reference to Prakâśavarsha as a contemporary of his own:

śrutvâ prakâśavarshât tu vyâkhyâtaṃ tâvad îdṛiśaṃ /
viśeshatas tu naivâsti bodho stranubhavâd (?) ṛite //

Prachaṇḍa Mâdhava. Prajâśânti. Pradyumna. Prabhâkara. See under III.

Pravarasena. In the Introduction to my edition of Kâdambarî I have argued that it is impossible to admit Kâlidâsa's authorship of the Setubandha, which, according to the verse of Bâṇa, carried Pravarasena's fame beyond sea. I have the gratification of noting that Weber, in his review of that book, (Deutsche Literaturzeitung N°. 4, p. 120) refers to the considerations I adduced as „wol durchschlagend."

Praśastaka. Priyamukhya. Priyâviraha. See under III.

Phalguhastinî.

सृजति तावदशेषगुणाकरं
पुरुषरत्नमलंकरणं भुवः।
तदनु तत्क्षणभङ्गि करोति चे-
दहह कष्टमपण्डितता विधेः॥

„Ah silly Fate! to make one moment a man, the home of all virtues, an ornament of the earth — and the next moment to shatter him in pieces."

Baka or Vaka is mentioned in the first sarga of Śrîvara's continuation of the Râjataraṅginî:

ittham tâmramaye paṭṭe śrîvakâsîśanirmitâ (?)/
praśastir âsît tâm râjadhânîvahnî raraksha cha //

The verses quoted in Subhâshitâvali show that he was a Kâshmîr poet of the time of Jainollâbhadîn 1417 can. p. 19.

Bandhu.

Bâṇa.

Aufrecht (Z. d. D. M. G. 36, 364 note) [1]) has pointed out that the supposed reference, in Ânandavardhana's Dhvanyâloka, to Bâṇa as the „author of the description of the country called Sthâṇvîśvara" and the inference that „we have to look out for yet another composition, probably a geographical one, of the famous friend of Harshavardhana Śîlâditya", (Bühler p. 66) rest on a misconception of a passage in which a quotation is made from Bâṇa's known work the Harshacharita. It is nevertheless certain that we have not yet recovered all the works of Bâṇa which were known to the old writers on rhetoric. And Bühler's suggestion as to the existence of a geographical poem may yet turn out a happy hit. The first of the examples I cite might well have its place in such a poem. The second example given is an often quoted verse — it occurs in Kâvyaprakâśa and in Bhojaprabandha — the ascription of which in the Subhâshitâvali to Bâṇa deserves to be noted. Aufrecht has recently (Z. d. D. M. G. 36, 375) qouted it from Śrîdharadâsa's Saduktikarṇâmṛita, where he finds it ascribed to Harichandra.

Aufrecht's text reads vaktraṃ sâkshât for our vaktrâmbhojam, kshaṇam api bhavato naiva muñchanti râjan, for suchiraparichitâ naiva muñchanty abhîkshṇaṃ, and svechhâto mânase sminn avatarati kathaṃ toyaleśâbhilâshaḥ in the last line.

स्वेदाम्भः कणिकाचितेन वपुषा शीतानिलस्पर्शनं
तर्षोत्कर्षजुषा मुखेन शिशिरस्वच्छाम्बुपानादरः।

---

1) In Aufrecht's MS the passage reads Bhaṭṭabâṇaḥ Sthâṇvîśvarâkhyajanapadavarnane yatra [Bühler varṇanakartâ?] cha mâtaṅgagâminyaḥ: s. the passage beginning with yatra cha.

द्वाधल्लमनिःसहैरवयवैश्छायासु विश्रान्तयः
कश्माराम् परितो निदाघसमये धन्यः परिभ्राम्यति॥

वक्राम्भोजं सरस्वत्यधिवसति सदा शोण एवाधरस्ते
वाङ्कः काकुत्स्थवीर्यस्मृतिकरणपटुर्दक्षिणास्ते समुद्रः।
वाहिन्यः पार्श्वमेताः सुचिरपरिचिता नैव मुञ्चन्त्यभीक्ष्णं॥
स्वच्छेऽन्तर्मानसेऽस्मिन् कथमवनिपते तेऽम्बुपानाभि-
लाषः॥

वरमियमङ्कुशनतिरलङ्घितमापतिता
विनयविधित्सया शिरसि ते गजयूथपते।
न पुनरपश्चिमा करिवरप्रशिखाभिहतिः
प्रसभसमुत्थितस्य निशिता वनकेसरिणः॥

नीलोत्पलवने रेजुः पादाः श्यामायिता रवेः।
घनबन्धनमुक्तस्य श्यामिकामलिना इव॥

घात्वा श्रोणीमजाया विततमभिमुखं नाससंकोचभङ्गं
स्थित्वा सूर्यं निरीक्ष्य प्रविकसितसटो घट्टयन् द्यां खुरेण।
बोबोकारान् प्रकुर्वन् मणिशकलनिभं चालयन् नेत्रयुग्मं
क्रोगश्चाटूननेकांश्चतुर इव विटो मन्मथान्धः करोति॥

Bhâsa. I give all the verses ascribed to Bhâsa.

तीक्ष्णं रविस्तपति नीच इवाऽचिराद्यः
भृङ्गं रुरुस्त्यजति मित्रमिवाऽकृतज्ञः।

तोयं प्रसीदति मुनेरिव चित्तमन्तः
कामी दरिद्र इव शोषमुपैति पङ्कः।

कृतककृतकैर्मायासख्यैस्त्वयाऽस्म्यतिवञ्चिता
निभृतनिभृतैः कार्यालापैर्मयाऽप्युपलक्षितम्।
भवतु विदितं नेष्टाऽहं ते वृथा परिखिद्यसे
व्यवहसहना वं निःस्नेहः समेन समं गतम्॥

कपोले मार्जारः पय इति करांश्चेटि शशिन-
स्तरुच्छिद्रप्रोतान् बिसमिति करी संकलयति।
रतान्ते तल्पस्थान् हरति वनिताऽप्यंशुकमिति
प्रभामत्तश्चन्द्रो जगदिदमहो विप्लवयति॥

बाला च सा विदितपञ्चशरप्रपञ्चा
तन्वी च सा स्तनभरोपचिताङ्गयष्टिः।
लज्जां समुद्वहति सा सुरतावसाने
हा कापि सा किमिव किं कथयामि तस्याः॥

Bilhaṇa. See Aufrecht, Bodl. Cat. 1336, and Z. d. D. M. G. 27, 55. Also Bühler, Introduction to Vikramaṅkadevacharita, and Report p. 49. It appears to me that the simplest — and perfectly legitimate — way to escape from the many difficulties raised by the occasional ascription of the Panchâśikâ to another poet Chaura, is to accept the statement reported to be current both in Kâshmîr and in India that Chaura or Chora is a name borne by Bilhaṇa as the author of this particular poem. I would therefore read in the colophon (Bühler: Report LX) chaurî as a separate

word, and explain it, not by chauryeṇa, but as meaning „Chaura's". I have shown elsewhere etc., Report, App. p. (107), that there is no reference to a poet of that name in Bâṇa's Harshacharita. I may add that among my acquisitions at Jeypore, 1882—3, was a copy of the work to which Aufrecht, *loc. cit.* refers. I laid this aside on the strength of Aufrecht's remark that it had been added to the Pañchâśikâ — itself admitted to be genuine — a sciolo quodam. But the discovery that this Bilhaṇacharitam, as it is called in my copy, contains a verse which is quoted in the Kâvyaprakâśa (See under Mammaṭa), suggests a doubt as to Aufrecht's conclusion. On the other hand my MS does not contain at all the two verses which Bühler apparently takes to be Bilhaṇa's own introduction to his poem. The two verses (Bühler App. LX), it must be said, do not form a very intelligible preface to the Pañchâśikâ: and the second is inconsistent with the common story. It represents Bilhaṇa as faithful, amid strong inducement to be otherwise, to the absent love whose charms he is about to sing [1]).

Bîja. Buddha. Bodhaka. Bodhisattva. See under III.

Bhaṭṭasvâmin or Bhaṭṭa. Aufrecht has pointed out that in Bhaṭṭa- or Bhartṛisvâmin we are to recognise the author of the Bhaṭṭikâvyam, afterwards generally called Bhaṭṭi.

Bhartṛihari. Bhallaṭa. Bhavabhûti. Bhavânînandana. Bhaśchu. Aufrecht writes Bharvu and Bharchu. Bhânusheṇa. Bhâmaha. Bhâravi. See under III.

---

1) In Bühler's translation of this verse samuddharakandhare is I think wrongly taken with râjadvâre. And vimuñchasi lochane should be translated „why do you cast eyes at me?"

Bhâskara. Bhâskarasena. Bhîma. Bhûmidhara. Bhogivarman. Bhauṇḍa. Maṅkhaka. Maṅgalavatsa. Maṇibhadra. Madraka. See under III.

Manoratha. One of the poets mentioned as flourishing at the court of Jayâpîḍa.

manorathaḥ śaṅkhadattaś chaṭakaḥ sandhimâṁs tathâ
babhûvuḥ kavayas tasya vâmanâdyâś cha mantṛiṇaḥ
Rt. IV, 490.

„Manoratha, Śaṅkhadatta, Chaṭaka and Sandhimat were his poets: Vâmana and others his counsellors" [1]).

Mammaṭa. The author of the Vṛitti, and perhaps also of the Kârikâs in the Kâvyaprakâśa. Bühler p. 68, is inclined to place the Kâvyaprakâśa, with certain other works on Alaṃkâra, later than the Alaṃkâravimarśinî of Jayaratha who „certainly wrote about the end of the 12th century." A *terminus a quo* to keep in fixing Mammaṭa's precise date is perhaps to be found in the fact that the Kâvyaprakâśa contains, in the 7th Ullâsa, a verse which occurs, so far as I can judge, in its own context, in the Bilhaṇacharitam:

alam atichapalatvât svapnamâyôpamatvât
pariṇativisaratvât saṃgamenâṅganâyâḥ
iti yadi śatakṛitvas tattvam âlochayâmaḥ
tad api na hariṇâkshîṃ vismaraty antarâtmâ

Kamalâkara on the passage says that these are words addressed by Makaranda to Mâdhava, but that is a mistake. The verse is quoted by Böhtlingk from the Śântiśatakam.

Mayûra. Malaya. Mallaka. Masûrâksha. Maharshi. Mahâmanusha. Mahendra. Mâgha. Mâtaṅgadivâkara. Mâtṛigupta. Mâtṛisheṇa. Mânalâ. Muk-

1) Lassen III, 1009, has wrongly taken this passage to mean that the poets, M. Ś. Ch. S. V. and others whose names are not given were among the counsellors of Jayâpîḍa.

tâpîḍa. Muktikalaśa. Bilhaṇa's great grandfather. Muktikośaka. See under III.

Murâri. The author of the Anarghyarâghava. Aufrecht gives, from the Śârṅgadharapaddhati, the following punning reference to him by an anonymous writer:

bhavabhûtim anâdṛitya nirvâṇamatinâ mayâ /
murâripadachintâyâm idam âdhîyate manaḥ //

where Böhtlingk' doubt (Z. d. D. M. G. p. 635) as to whether there is a reference to Bâṇa in the word nirvâṇa does not seem justified. The writer of this verse may be the same as, or may be imitating Ratnâkara, in whose Haravijayakâvyam there is the following reference, also concealed in a series of puns, to Murâri:

aṅkotthanâṭaka ivottamanâgakasya /
nâśaṃ kavir vyadhitasya murârir itttham //

From this it would appear that Murâri was a writer of plays. The following enthusiastic reference to his merits as a poet, by an unknown writer, is still current:

devîṃ vâcham upâsate bahavaḥ sâraṃ tu sârasvataṃ
jânîte nitarâṃ asau gurukulaklishṭo murâriḥ kaviḥ /
abdhir laṅghita eva vânarabhaṭaiḥ kiṃtv asya gambhîratâm
âpâtâlanimagnapîvaratanur jânâti manthâchalaḥ //

Meṇṭha. See Aufrecht D. d. G. M. S. 36; 368, and the references given there. Aufrecht's translation of the verse in Râjaśekhara's Bâlarâmayâṇa is perhaps often to question

babhûva valmîkabhavaḥ purâ kavis tataḥ prapede bhuvi bhartṛimeṇṭhatâm
sthitaḥ punar yo bhavabhûtirekhayâ sa vartate saṃprati râjaśekharaḥ

„There was a poet in old times called Vâlmîki: later the same poet appeared on earth in the form of Bhartṛimeṇṭha: now lives Râjaśekhara [now he lives as Râjaśekhara], who stands in a line with Bhavabhûti." Aufrecht adds the note „The two have this in common that each has written three

dramas". But the words sthitaḥ punar yo bhavabhûtirekhayâ appear to me to refer merely to a third incarnation of this recurring poet „under the name or sign of Bhavabhûti," Vâlmîki and Bhartṛimeṇṭha being the first and second, and Râjaśekhara the fourth. On the other hand Aufrecht is undoubtedly right when he points out (note on passage cited) that the verse in Maṅkha's Śrîkaṇṭhacharita to which Bühler refers in support of his statement that „regarding Meṇṭha we learn from Maṅkha that his compositions in style resembleà those of Subandhu, Bâṇa, and Bhâravi, and were full of puns" will not bear the meaning Bühler puts on it. All it necessarily implies is that Meṇṭha, Subandhu, Bhâravi, and Bâṇa, were all poets the Goddess of speech might well lament. I have pointed out elsewhere (Report p. 10) that Kshemendra, in his Suvṛittatilaka, preserves for us the verse with which the Hayagrîvavadha of Meṇṭha opens:

âsîd daityo hayagrîvaḥ suhṛidveśmasu yasya tâḥ /
prathayanti balaṃ bâhvoḥ sitachchhatrasnutâḥ śriyaḥ

a verse which so far as it goes, points to a somewhat simpler style than that which afterwards unfortunately became common. The reference in the Râjataraṅgiṇî to Meṇṭha or Bhartṛimeṇṭha is as follows

hayagrîvavadhaṃ meṇṭhas tad agre 'darśayan navam
âsamâpti tato nâpat sâdhv asâdhv iti vâ vachaḥ
atha granthayituṃ tasmin pustakam prastute nyadhât
lâvaṇyaniryâṇabhiyâ râjâdhaḥ svarṇabhâjanam
antarajñatayâ tasya tâdṛiśyâ kṛitasatkṛitiḥ
bhartṛimeṇṭhaḥ kavir mene punaruktaṃ śriyo 'rpaṇam

This passage has its difficulties, but the context shows the general drift. I would translate:

Meṇṭha showed him his new Hayagrîvavadha: the king went through it from beginning to end without making a sign of approval or disapproval.

Whereupon the (disappointed) poet began to roll the book

together, when the king placed under it a golden vessel that no drop of such surpassing grace might be lost.

Pleased at the right recognition of his book's merits Bhartṛimeṇṭha looked on the mere gift of gold as a superfluity.

Morikâ. Yaśaḥsvâmin. Yaśovardhana.

Yaśovarman.

„He wrote a drama Râmâbhyudaya which is sometimes cited by Abhinavagupta." Aufrecht Z. d. D. M. G. 36, 521. He is probably the king Yaśovarman of Kânyakubja, of whom it is expressly said in the Râjataraṅgiṇî that he was not only the patron of Vâkpatirâja and of śrî Bhavabhûti, but that he was himself a poet:

kavir vâkpatirâjaśrîbhavabhûtyâdisevitaḥ [1])
jito yayau yaśovarmâ tadguṇastutivanditâm
IV, 149.

Raṇâditya. Ratimitra. Ratisena. Ratnamitra. Ratnâkara. Ravigupta. Râjakulabhaṭṭa. Râjaśekhara. Râjânaka. Râma. Râhulâ. Rudraṭa. Rairupaka. In one place rairuppakasya and in another ruppaka. Rairuppaka is there probably (râjâ) Ruyyaka. Cf. Bühler p. 68. Ruyyaka is the author of an Alaṃkârasarvasva and was Maṅkha's teacher. Lîlâśuka. Author of the Kṛishṇakarṇâmṛitam. Aufrecht's Cat. p. 128. Lakshmaṇa.

Loṭhaka (Îśvarasûnu). Loṭhaka (Jayamâdhavasûnu). Loṭhitaka. Lubdhaka. Luṭṭaka. râjâna(ka)-Laulaka. Vajravarman. śrî-Vajrâyudha. Vayyahâsa. Vararuchi. Varâhamihira.

Vallabhadeva. See prefatory remarks. Vasudhara. Vasunâga. See under III. Vâkpati. The author of the Gaṇḍavadha. We have seen, under Yaśovârman, on the authority of the Râjataraṅgiṇî, that Vâkpati and Bhavabhûti flourished together at the court of Yaśovarman in Kânyakubja, himself a

1) The writer Râjaśrî, Lassen III 715, who appears again in Max Müller's India p. 334 owes his existence apparently to a double theft from the Vâkpatirâja, and the śrîbhavabhûti of this verse.

contemporary of the Kashmîrian king Lalitâditya. The statement in the Subhâshitâvalî then according to which Vâkpati was the son of Śrî Harshadeva must be taken to refer to the great Śîlâditya Harshavardhana (610—650). That Vâkpati was a prince as well as a poet is evident both from the passage in the Râjataraṇgiṇî and the following reference to him in Halâyudha's commentary on the Piṅgalasûtras

sa jayati vâkpatirâjaḥ sakalârthamanorathaikakalpataruḥ
pratyarthitabhûtapârthiva-lakshmîhaṭhaharaṇâd durlalitaḥ.

The Yaśastilaka, a copy of which is now in my possession contains a statement to the effect that Vâkpati was thrown into prison by Yaśovarman, and there composed his poem.

Vâmana. Vâmanasvâmin. See under III.

Vâlmîki. See prefatory remarks.

Vâsudeva. Vâhinîpati. Vikaṭanitambâ. Vikramâditya. Vigraharâja. Viṅka. Vijayapâla. Vijayamâdhava. Vijayavarman. Vijjikâ. Viṭavṛitta. Vidyâdhara. Vidyâdhipati. Vibhâkaravarman. Vibhûtimâdhava. Vibhûtivala. Vibhûshaṇadeva. Viśâkhadeva. Viśrântivarman. Vishṇuśarman. Vîrabhaṭa. Vṛittikâra. Vṛiddhî. Vṛishṇigupta. Vyâghragaṇa. Vyâsadâsa.

Śakavṛiddhi. Śaṅkuka. Śakradeva. Śambhu. Śarvaṭa. Śaśivardhana. Śâkalya. Śâśvata. Śivasvâmin. Śîlâbhaṭṭârikâ. Śuka. Śûdraka. Śûra. Śrî Śûra. Śûravarman. Śyamalaka. Śrîdatta. Śrîvardhana. Śrîharshadeva. Śrutadhara.

Satyadeva. Sâtala. Sârvabhauma. Siddhârthaka. Sîtkâraratna. Sukhavarman. Sukhavishṇu. Subandhu. Somadeva. Svâmidatta.

Hanumat. Haragaṇa. Haragupta. Vidyâ Harichandra. Harichandra. Haribhaṭṭa. Haribhûta. Harshadatta. Haladhara. Hastipaka. Hemâchârya. See under III.

III.

BHÂGAVATA ACHINTADEVA OR ARCHITADEVA.

1. alabdhântaḥpraveśasya 94. 2. *a.* upapattibhir amlânâ. *b.* Keshâṃ chid vâchi śukavat. 4.

Adbhutaphulla.

1. âyâte dayite manorathaśataiḥ 71. Aufrecht, under Adbhutapuṇya. Böhtlingk 990, from Amaruśatakam. A (as also S) nîte kathaṃ chid dine. A, B dagdhâsmi „I am hot". B (and S) satvarapadam „with a quick motion of the foot — with hasty foot". A also seems to have read satvatarapadam. 2. paśyantî nijam eva patyur adhare dantakshataṃ dûyate 54.

Bhaṭṭa Aparâjita.

1. Kshutkshâmena kathaṃ kathaṃ 26.

3. Amaruka.

1. Achhinnaṃ nayanâmbu 34. Aufrecht, with a reference also to Or. S. 158. 2. anyonyagrathitâruṇâṅguli 29. 3. asadvṛitto nâyaṃ 55. âślishṭa rabhasâd 75. 4. kânte talpam upâgate 73*a*. Aufrecht, with a reference also to Dr. S. 80, and to Sk. 5. kâlaprâptaṃ mahâratnaṃ 22. 6. kiṃ bâle mugdhata 33. 7. kṛitakamadhurâchârâ 27. 8. kva prasthitâsi 66.

Occurs in Amaruśatakam. Böhtlingk 1991. For janaḥ priyo me B has nijaḥ patir me (MS nijâ), and A nijaḥ priyo me (MS nijaṁ ghriyo mè). Both MSS have in *d* the good reading śûro'sti for nanvasti. 9. gachchhedunnatayâ bhruvaiva 71. 10. chaṭulanayane śûnyâ dṛishṭiḥ 29. 11. chapalahṛidaye kiṃ svâtantryât 31. Occurs in Amaruśatakam. Böhtlingk 2253. 12. tais taiś châṭubhir 33. 13. dṛishṭvaikâsanasaṃsthite priyatame 71. Occurs in Amaruśatakam. Aufrecht. Böhtlingk 2937. B evâsana. 14. paṭalagne patyau 71. Occurs in Amaruśatakam. Böhtlingk 3869, where the ascription to Karṇotpala, as the author named for the verse in the Śârṅgadharapaddhati appears to be a mistake. Both S and Si ascribe this verse to Amaruka, and the one immediately following to Karṇotpala. Compare remarks by Aufrecht and Böhtlingk at pp. 8 and 627 of 27th vol. of Z. d. D. M. G. 15. pattraṃ na śravane'sti 32. 16. paśyâśleshaviśîrṇachandana 73. Occurs in Amaruśatakam. Böhtlingk 4014. B puñjiprasaṅgâd. A, B parushâ for kaṭhinâ. A, B in *c* gâḍhoshṭhagrahapûrvam âkûlatayâ. 17. mugdhe mugdhatayaiva 30. Occurs in Amaruśatakam. Böhtlingk 4193. A akhilaṃ kalaṃ. B akhilaḥ kâla (sic). B ârabhyase. A dûrîkuru, a reading which Böhtlingk had already conjectured. B jalpa. 18. yadi vinihitâ śûnyâ dṛishṭiḥ 50. 19. yad râtrau rahasi vyapetavinayaṃ 74. Aufrecht. 20. yâtâḥ kiṃ na milanti 33. Occurs in Amaruśatakam. Kâvyaprakâśa. Böhtlingk 5440. B abâshpe tvayi. A, B nipatatpîtâśruṇâ as in Kâvyaprakâśa. A nipatatsphîtâśruṇâ. 21. yâte gotraviparyaye śrutipathaṃ 72. sakhyas tâni vachâṇsi 73*a*. 22. sati pradîpe satyagnau 33. Böhtlingk 6700, from Bhartṛihari. A, B târâmaṇîndushu. The meaning is that she alone can make a dark world light, as neither lamps, nor fire, nor star, nor jewel, nor moon can do. There is no question of the sun, or of daylight; ravi is therefore inappropriate. A, B virame mṛigaśâvâkshyâs. 23. sâ yauvanamadonmattâ 33. 24. surataviratau vrîḍâveśa. 72. Aufrecht.

4. Bhâgavata Amṛitadatta.

1. atyantaśîtalatayâ 19. 2. amarair amṛitaṃ na pîtam 6. 3. udvṛittâdaityapṛitanâ 2. 4. karajâlam apûrvacheshṭitaṃ 2. 5. kavînâṃ mahatâṃ sûktaiḥ 4. 6. kim evam aviśaṅkitaḥ 10. 7. ko'yaṃ bhrântiprakaras tava 26. 8. jîvita iva kaṇṭhagate 4. 9. trailokyopakṛitiprasakta 26. 10. dunoti tvâm maghavataḥ 19. 11. devî kva durgati 26. Not in B. 12. na pâlayati maryâdâṃ 21. 13. phalakusumakisalayo 19. 14. bhaktiprahvavilokana 2. 15. madamayamadamaya 2. 16. mṛidusubhaga not in B. 17. yushmâkam ambaramaṇeḥ 2. 18. sakṛipâṇâṃ dvishâṃ senâṃ 79. 19. samutkirasi vâchaḥ kim 15. 20. saubhâgyasya samarpaṇe 79. Not in B.

5. Amṛitavardhana.

1. abhijâtajanavyathâ 58. 2. aṅśukam iva 62. Aufrecht. A, B himadhavalaṃ. 3. âropitaḥ pṛithunitambataṭe 26. B is defective here. 3. digdâhaikarate 26. 4. dîpâḥ sthitam vastu vibhâvayanti 5. 5 *a* sthâne varshati, *b* no garjati 20.

6. Argaṭa (râjaputra A. Arghaṭa.)

1. urasi nihitas târo hâraḥ 66. Aufrecht. Böhtlingk 1316, from Amaruśatakam, and the scholiast to Dr, who also (Aufrecht) ascribes it to Amaru. A, S raṇan, B vajan (sic). A aparaṃ trâsotkampâ. Sâdhikaṃ trâsotkampaṃ. B is corrupt. 2. guṇinaḥ samîpavartî 5. Böthlingk 2146, from Subhâshitârṇava. A, B vimalekshaṇaprasaṅgâd añjanam âpnoti kaṇakshi (B kaṇâkshi) „the bad eye, because it is near the good one, gets its share of the ointment". 3. pâtâlam âviśasi 93. Böhtlingk 4026, from Bhartṛihari. See under II. 4. bahavaḥ paṅgavo'pi 76. 5. râtrau vâribharâlasâmbuda 59. Böhtlingk 5780 from Amaruśatakam. Aufrecht under Amarûka with one of his MSS. The rest make it anonymous, as does

also 5. Si is wanting here, after pravasanâlâpasya. A, B, Si âtmaviyogaduḥka. 5. api viyogaduḥkha. 6. vapur anupamaṃ 51. vipulahṛidayâbhiyogye 4. 7. sâmnaiva yatra siddhir 80. Böhtlingk 7021, from Pañchatantra. (The subscription, etc. Argaṭasya in A, Argaṭasya in B may refer also to the following verses which precede this one. *a.* namrîbhûya pareshâṃ. Not in B. *b.* dânaparo 'tyunnatimân. *c.* atitejasvyapi râjâ. Böhtlingk 130, from Śârṅgadharapaddhati, Râjanîti, where (S and SI) it is anonymous. *d.* riktâḥ karmaṇi paṭavas. Occurs in Śârṅgadharapaddhati, Râjanîti. *e.* pitrâsyedaṃ kṛitam *f.* yasmin karmaṇi śaktir. *g.* lakshmîparipûrṇo'ham).

7. Arjunadeva.

1. nîto'smi yena mahatîṃ salilena vṛiddhiṃ 60.

8. Arthavarman.

1. mâṇikyo 'yaṃ mahârghaḥ 22. 2. yâm âliṅgya bakâ raṭanti 14.

Arbhaka.

1. ekaṃ dantachchhadasya 2. 2. sâ gotraskhalanaṃ niśamya 71.

Avadhûta.

1. sarvâpadâṃ nilayam 94. B omits author's name.

Śrîmad — Avantivarman.

1. asâro nirguṇo 60. 2. duḥsahasaṃtâpabhayât 58. Aufrecht, whose duḥsahatâpabhayâd iva should perhaps be corrected. The iva is in the second line.

Bhâgavata Avinîtadeva.

1. bhikshu bhûmau tathâ vyomni 33. Böhtlingk 2790, with tathâkâśe, from Pañchatantra.

Bhadanta Aśvaghosha.

1. *a.* kadarthitasyâpi. Böhtlingk 1519, from Bhartṛihari. A, B sattvaguṇaḥ. A adhomukhasyâpi kṛitasya vahner. B the same, with gatasya for kṛitasya. *b.* jâtaś cha nâma 8. B omits the second verse, and assigns the first to Âdityagupta. 2. jayanti jitamatsaraḥ 5. 3. naivâkṛitiḥ phalati 84. Böhtlingk 3825, from Bhartṛihari. A vidyâ sahasraguṇitâ na cha vâgviśuddhiḥ. B vidyâ sahasraguṇitâpi na viśuddhiḥ. A, B karmâṇi. 4. vyâyachchhann api kaśchid 85. 5. smitena hâvena 90. Böhtlingk 7261, with bhâvena, from Bhartṛihari. A, B hâvena, as Böhtlingk had already conjectured.

Aśvadeva.

1. phalâbhilâsho mahatantarâtma 81.

Âdityagupta : Bhaṭṭâdityaka : Bhadantâdityadatta.

1. aho grâmyo lokaḥ 8. 2. yadyapi chandanaviṭapî 19. Böhtlingk 5278, from Subhâshitârṇava.

Bhaṭṭa Śrîjânaka : Ânandaka.

1. dadhati na janâs 86. nirmale salila 67.

Ânandavardhana.

1. aviratâmbuja 2. 2. âkrandâḥ stanitair 59. 3. *a.* udayantvamûni subahûni. Böhtlingk 12—45, from Śârṅgadhara-

paddhati. Compare Aufrecht Z. d. D. M. G. 36: 364. *b.* lokânandâd viramati na yaḥ 9. 4. ekastham jîviteśe tvayi 2. 5. kelim kurushva 11. Aufrecht. 6. jaya krishṇa mahâbâho 94. 7. tvayi janârdana bhaktir 94. 8. dṛishṭasya yasya 2. 9. nâsyochchhraya 10. Aufrecht. A, B asahyam for ajeyam. 10. pratîyamanam punar anyad eva 4. 11. bhakte dvesho jaḍe prîtir 87. 12. manorathaśatair vṛito 22. 13. yaḥ praśaṅsati naro naram anyam 8. 14. yâ sâdhûn iva sâdhuvadamukharân 4. 15. yè śramam hantum îhante 6.

râjânaka Ânandasvâmin.

1. vipraḥ sapaksho 77.

bhadanta Ârogya.

1. yad vañchanâhitamatir 5.

Âryadeva.

1. malîmasatvâd abhibhûya mitram 59.

21. Âryabhaṭa.

ekatra nâsyaratir ityavadhûya 57.

22. râjânaka Âhlâdaka.

manaḥ śuka nivartasva 33.

23. Indubhaṭṭa.

chaṇḍachâṇuradordaṇḍ 2.

24. Indulekhâ.

eke vârinidhau praveśam 65.

25. Indradatta.

karṇikâralatâḥ phullat 57.

26. tathâgata — bhadanta — Indrasiṅha.

1. ravimaṇir ápi niścheshṭaḥ 76. Aufrecht: who calls the verse a shameless imitation of an older one. (A, B bhadantendrasiṅhasya). 2. hṛidayâni satâm eva 5. Aufrecht Z. d. D. M. G. 25. 455. Böhtlingk 7408 (A, B tathâgatendrasiṅhasya).

27. Îśânadeva.

1. chakshur drakshyati 33

28. suvarṇakâra — Îśvaravarman.

śailâḥ surân rukmamayan nirîkshya 77.

29. upâdhyâya — Udaya.

pratyagraiḥ parṇanichayaiḥ 19.

30. bhaṭṭa — Udbhaṭa.

kiṃ kaumudîḥ śaśikalâḥ 37. kim iha bahubhir uktair yuktiśûnyaiḥ 93. Böhtlingk 1771 from Bhartṛihari. A abhinavapadalekhâ. B is corrupt.

31. Upamanyu.

sândhyarâgarudhirâruṇam ârân 65. Aufrecht.

Ûrjita.

1. asitâtmâ. Böhtlingk 781, from Bhartṛihari. A, B samutpannaḥ. A, B nisargakuṭila.

Aurva.

1. riktâ vipâṇḍurâtmano 60.

Kaṅkaṇa.

1. kaṇṭhagrahe śithilatâṃ 28. A kalhaṇasya.

bhaṭṭa Kapardin.

1. ambâ tushyati na maya 86. Böhtlingk 540, from Śârṅgadharapaddhati. A. B dosho 'sti.

Kapilarudraka.

1. sahakârakusumakesara 57. Aufrecht. Böhtlingk 6965, from Bhartṛihari.

Kamalasvâmin.

1. kusumânîva phalânâm arthânâm 80.

râjânaka Kamalâkara.

1. andhasya me hṛitavivekamahâdhanasya 93.

śrî Kamalâyudha.

1. laghuni tṛiṇakuṭîre 61.

bhaṭṭa Karṇâta.

1. alasayati gâtram adhikam 33. 2. avaśyaṃ kopâgnis tava sutanu 55.

ârâkhya Karpûra.

1. tulyâ sukhasthiti 9.

Kayyaṭa.

1. antaḥsthasuratârambha 70. 2. sûro 'si nûnam uditaḥ 70.

Kalaśaka.

1. *a.* kallolair" vikiratvasau. *b.* dattaṃ yena sudhânidhâna 21. 2. kiṃ sundarair idam ato 37. 3. kva tat tejas tâdrik 9. 4. dayitâbâhupâśasya 47. 5. *a.* daityâsthipañjara. *b.* âdityaḥ kiṃ daśaite. 6. nidrârdhamîlitadriśâ 33. 7. prasâdaparatantrayoḥ 33. 8. re meghâḥ svaśarîradâna 20.

śrî Kalyâṇadatta.

1. udgrîvaṃ khalu vîkshitaṃ 33.

śrî : bhaṭṭa : Kallaṭa.

1. *a.* itarad eva bahir. *b.* kva piśunasya gatiḥ 6. 2. kiṃ tena kâvyamadhunâ 4. 3. tîvrâtâmrarucho raveḥ katham iyaṃ 79. 4. diṅmukhâni parichumbati 79. 5.

Kalhaṇa.

1. antar ye satataṃ luṭhanti 21. Böhtlingk 344. (Rt. 3, 202.) 2. avakâśaḥ suvṛittânâm 80. Böhtlingk 654. (Rt. 6, 75.) A ityeva vidadhe dhaṇḍa (dhâtâ?). B itîva vidadhe dhâtrâ. 3. kaḥ svabhâvagabhîrâṇâṃ 86. Böhtlingk 1609. (Rt. 1, 230.) A, B jânîyâd. 4. gobhujâṃ vallabhâ lakshmîr 90. Böhtlingk 2201. (Rt. 5, 6.) 5. parâmṛiśati saspṛihaṃ 22. 6. bhâsvadbimbâdhara 37. 7. *a.* bhujataruvanachchhâyâm Böhtlingk 4597. (Rt. 1, 46.) *b.* ye'pyâsann ibhakumbha. Böhtlingk 5547. (Rt. 1, 47.) 4. 8. mâtsaryeṇa jahad grahân 9. Böhtlingk 4812. (Rt. 3, 492.) A, B jagatâṃ. 9. satkshetrapratipâditaḥ 81. Böhtlingk 6710. (Rt. 4, 234.) A, B kâle 'pyabâlo 'pyasau.

Kaviratnaka.

1. śankhâḥ santi sahasraśo 23. Aufrecht. A âscharyabhûtaḥ sataḥ. B âscharyabhûtaḥ satâm.

Kâlidâsa.

1. aṅgulîbhir iva 67. Kumâr. 8, 63. 2. anâghrâtam pushpam 33, Śâk. Act. 2. Aufrecht. Böhtlingk 271. A, B anâmuktaṃ ratnaṃ. A, B kam iva samupasthâsyata iti. 3. *a.* anyonyam utpîḍayad. Kumâr. 1, 40. *b.* dineshu gachchhatsu. Raghuv. 3, 8. Not in B. 48. 4. asyâḥ sargavidhau 37. Vikram. Act. 1. Aufrecht. 5. upârjitânâṃ vittânâm. Böhtlingk 1307, with arthânâm, from Vṛiddha Chân. A, B kedâra for taṭâka. 6. kaṇṭhasya tasyâḥ 46. Kumâr. 1, 42. Aufrecht. 7. *a.* kṛitopakâram priyabandhum arkam. Böhtlingk 1877, from Bhojarâja, as communicated by Aufrecht Z. d. D. M. G. 16, 750. *b.* śuddham âvilam avasthitam 65. 8. kvâkâryaṃ śaśalakshmaṇaḥ 33. Vikram. 9. tasyâḥ śalâkâñjana 41. Kumâr. 1,47. Aufrecht. 10. Nâgendrahastâs tvachi karkaśatvâd 52. Kumâr. 1, 36. 11. pâdanyâsaṃ kshitidhara. 9*a*. Śâk. Aufrecht. 12. pravâtanîlotpala 42. Kumâr. 1, 46. 13. madhu tishṭati vâchi yoshitâṃ 90. Ascribed to „Kâlidasa and Mâgha". Böhtlingk 4677, from Bhartṛihari. 14. muhur aṅgulisaṃvṛittâdharaushṭham 33 Śâk. Act 3. 15. vṛittânupûrve cha 49. Kumâr. 1, 35. 16. *a.* śyâmâ svaṅgaṃ chakita. Megha. *b.* tvâm âlikhya. Megha. Aufrecht. 33. 17. *a.* saṃdashṭavastreshu. Raghuv. 16, 64. *b.* âsâṃ jalâsphâlanatatparâṇaṃ. Raghuv. 16, 62.

divira Kiśoraka.

1. âlokatrasta 78. Aufrecht. A, B dvârapradeśa. A kashṭaṃ. B kashṭaṃ daṇḍam. A, B bhîtaḥ. 2. bhrâjishṇavo nabhasi 18. 3. śûnyârthair vachanair 17.

Kumâradatta.

1. maṇiprabheshu pratibimba 60. 2. vishamavṛishṭihate 'pi davânale 59.

Kumâradâsa.

1. bhrântvâ vivasvân atha dakshiṇâśâṃ 57. 2. śiśiraśîkaravâhini mârute 59. Aufrecht. B ascribes this verse to Kumâradatta.

Kumârabhaṭṭa.

1. kiṃ bhûshaṇena rachitena hiraṇmayena 74. 2. bâle nâtha 56. Occurs in Amaruśatakam. Aufrecht under Kumâradâsa. Böhtlingk 4443, from Śârṅgadharapaddhati, under Kusumadâsa. (S gives Kumâradâsasya). 3. svâmin prabho priya 72. Aufrecht.

Kusumadeva.

All the verses quoted are, with one exception, from the Dṛishṭântaśatakam. 1. *a.* sajjanâ eva. Böhtlingk 6684. A, B tanvate dikshu mârutâḥ. *b.* sâdhur eva. Böhtlingk 6987. A, B sadguṇâmṛitacharvaṇe. *c.* prâyaḥsantyapadeśârhâḥ. Böhtlingk 4336. A, B kusumasaugandhyagrâhiṇo. *d.* manasvihṛidayaṃ. Not in B. Böhtlingk 4695. A raukshyeṇaiva. A bhasmanâ mukuraḥ prâyaḥ. *e.* uttamaḥ kleśavikshobhaṃ. Böhtlingk 1173. *f.* jaḍe prabhavati prâyo. Böhtlingk 2322. A, B. sitâṅśâvudite padmâḥ saṃkochâtaṅkadhâriṇaḥ. *g.* guṇânâm antaraṃ prâyas. Böhtlingk 2133. *h.* svabhâvaṃ naiva muñchati. Böhtlingk 7292. *i.* saṃpattau komalaṃ chittaṃ. Böhtlingk 6872. Not in B. *j.* svabhâvaṃ na jahâtyantaḥ. Böhtlingk 7291, with jahâtyeva. A, B pâvakaplushṭaḥ. A, B bhajatetarâm. *k.* apyâpatsamayaḥ sâdhoḥ. Not in B. Böht-

lingk 457. *l.* dṛishṭadurjanadaurâtmyaḥ sajjane rajyate janaḥ / âruhya parvataṃ pânthaḥ sânau nirvṛitim etyalam. *m.* kshaṇakshayiṇi sâpâye Böhtlingk 2001. A, B saṃtyajyâmbhojakiñjalkaṃ haṅsâh prâśnanti śaivalam. *n.* adhamaṃ bâdhate bhûyo. Böhtlingk 214. A, B duḥkhâvego. A, B pâṇipâdam. A rujatyâśu. *o.* guṇavân suchirasthâyî. Böhtlingk 2126. A, B daivenâpi na sahyate. *p.* sarvatra guṇavân deśe. Böhtlingk 6916 with eva for deśe. A, B prathatetarâṃ. *q.* uttamam na chireṇaiva. Not in B. Böhtlingk 1172, with suchiraṃ naiva. A râhugrasanasaṃbhûtâ kshaṇaṃ vichchhâyatâ vidhoḥ. *r.* saṃtushyatyuttamaḥ stutyâ. Böhtlingk 6793. *s.* na kadâchit satâṃ chetaḥ prasaratyaghakarmasu / jaleshu hutam apyantaḥ sarpir âśyânatâm vrajet. Not in Dṛishṭântanśatakam. *t.* narâḥ saṃskârârhâ jagati. Not in B. *u.* dhanam api paradattam.

paṇḍita Krishṇa.

1. sâkhyâ nâsti jagattraye suranadî 79.

Krishṇamiśra.

1. gaṅgâtîrataraṅgaśîtala 83. 2. nâsmâkaṃ jananî 77.

Kshemendra.

1. aṅke vṛiddhim upâgataṃ 17. 2. aprastâvastutibhir aniśam karṇaśûlaṃ karoti 86. 3. *a.* arthapriyatayâtmânaṃ. *b.* ko nu veśyâjanât tasmât 90 (Kshemendrasya). 4. aho tṛishṇâ veśyâ 88. 5. unnatânâṃ suvaṅśânâṃ 80.

khalena dhanamattena 6. (etc. Kshemendrasya. Preceded by *a.* jîvanagrahaṇe namrâḥ. Böhtlingk 2429, from Kuvalayânanda. B utthitâh. A is corrupt. *b.* sadâ khaṇḍanayogyaya. *c.* jihvâdûshitasatpâtraḥ. *d.* aho bata khilaḥ pûjyair. *e.* kha-

laḥ sujanapaiśunye. *f.* satsâdhuvâde mûrkhasya. *g.* mâyâmayaḥ prakṛityaiva. *h.* khachitram api mâyâvî) grîshme hâratushârachandanachayaś chînâṅśukaṃ chandrika 89. chyuto 'pyudgachchhati punaḥ 5. *a.* jâne kampataraṅgitâṅgalatikâ. *b.* mûrchhâchhâditaṃ 73 a. tadvaktrâbjajitaḥ prasahya 33. dâtâ balir yâchaṇako murârir 85. dvâre ruddham upekshate. (According to B. There is a gap in A, where the authors name should be). nakhadaśananipâtajarjarâṅgî 73. na lajjate sajjana 6. nâsâditâni vanavâsadṛiḍhavratena 75. *a.* nyâyaḥ khalaiḥ paribhramasi kiṃ mudhâ kvachana 85. Böhtlingk 3963, from Bhartṛihari. A, B mudhâ. A, B. atîtam ananusmaran. A, B anubhavâmi bhogân aham. pâtraṃ pavitrayati 5. putrâd apyadhikaṃ cha vindati 85. bhavati bhishagupâyaiḥ 85. vittena vetti veśyâ smarasadṛisam 77. videśeshu dhanaṃ matiḥ (B vidyâ) 82.

Gaṅgâdatta.

1. abhidhâvati mâṃ mṛityur 94.

Gaṅgâdhara.

1. vikâśipadmâstaraṇe 28.

Gaṇapati.

1. bhrâmyan mahâgiri.

Gaṇḍagopâla.

1. kâśâḥ kshîranikâśâḥ 60. Aufrecht. A, B dadhiśaravarṇâni „like cream". Compare Böhtlingk's comment.

Gopâditya.

1. adya dyûtajitâdharagraha 72. Aufrecht. âślishṭâpi karoti sâ mama 33.

bhaṭṭa Govindarâja.

1. antaḥprataptamarusaikata 19. Aufrecht, under Dharmavardhana. Böhtlingk 337, from Śârṅgadharapaddhati, under Nâgendra. Si, and two of Aufrecht's MSS give that name. 2. âḥ kim artham idaṃ chetaḥ 5. 3. kiraṇanikarair âśâchakraṃ 22. 4. kshubdhadaivâniloddhute 85. 5. chitraṃ yad eva guṇavṛinda 45. 6. nishpandalochanavilokita 35. 7. netre tvanmârgalole 34. 8. bho bhoh karîndra divasâni. A, B prayuktair. A, B nidâghakâle. 9. yadi vayam aparâdhinas 55. 10. saṃprâpya kokilakulaiḥ 16. 11. suvihitam abhidhânaṃ vedhasâ 45.

Govindasvâmin.

1. karpûrachandanarajo 28. 2. kalâvati kshatatamasi 66. 3. khyâtâ narâdhipatayaḥ kavisaṅśrayeṇa 4. 4. niyataṃ yadi nâsmâkaṃ 33. 5. niḥsaṅgam aṅgair 37.

Chandaka.

1. ekenâkshṇâ pariṇatarushâ 65. Aufrecht (Chandraka), who notes that the verse is found in Dr. p. 163. 2. ēshâ hi me raṇagatasya dṛiḍhâ pratijñâ 76. 2 chyutâm indor lekhâṃ 2. Aufrecht, under Krîḍâchandra. The „ratikalahabhagnaṃ cha valayam" appears to me to be Śiva's bracelet and not Pârvatî's. Pârvatî is taking Śiva goodnaturedly to task for his infidelity. 3. dhanurmâlâ maurvi 2. In both MSS the name looks like Ghaṇṭaka, which is perhaps right. 4. prasâde vartasva 56. Aufrecht, who notes that it occurs in

Kâvyaprakâśa. 5. mâtar jîva kim etad añjalipuṭe. 6. sa pâtu vo yasya hatâvaśeshâḥ.

Chandragopin.

1. kâmaṃ visham cha vishayâś cha nirîkshyamâṇâḥ 90. 2. durgandhipûtivikṛitair 93. vishasya vishayâṇâṃ cha 90.

Chandrodaya.

1. prasîda gatir ujjhyatâṃ 69.

Charpaṭînâtha.

1. *a.* châtaka tâta. *b.* jalakaṇavitaraṇarahitaḥ 13. 2. râhur abâhur gaganatale 85.

Châṭa.

1. jâtyujjvale madhurakomala 17.

Chîâka.

1. chhâyâsyaiva ghanâ 19. 2. nishpragraheshu karipotaśateshu 10. 3. *a.* mattebhakumbhanirbheda. *b.* patanti naiva mâtaṅga 10. 4. malinahutabhugdhûmaśyâmair 59. 5. meghair vyoma navâmbubhir vasumatî 59.

71. bhaṭṭa — Chûlitaka.

ânandena yaśodayâ 2. yatnât saṃgamam ichchhatoḥ 71.

72. Chhamachchhamikaratna.

tapte mahavirahavahni 33. Aufrecht. Böhtlingk 2497, from Amar. See among examples.

73. paṇḍita — Jagaddhara.

amandânandânâṃ galad alaghu 92 asthâne gamitâlayam 4. oṃ namaḥ paramârthaika 1. karṇikâdishviva 1. kulaśailadalam 1. tenantavâṅmaya 4. trâtâ bhîtibhṛitâm 2. trailokyabhûshaṇa 4. dhanyâḥ śuchîni 4. namaḥ śivâya niḥśesha 1. namo vâṅmanasâ 1. nityaṃ nirâvṛiti 2. pidhatte dvâḥpaṭṭaḥ sitakaram atho 72. muktir hi nâma paramaḥ 2. yaḥ kandukair iva purandarapadma 2. lokatrayasthiti 2. vyomnîva nîradabharaḥ 2. sabdârthamâtramaye 4. śrîkaṇṭhasya sakṛittikâ 2. sândrânandastimitakaruṇapurâya 92. surasrotasvinyâs taṭavitapi 92. sphâreṇa saurabhabhareṇa 4.

bhaṭṭa Janârdana.

1. dvitrâṇi skhalitât padâni dadhatâ 78.

Jayagupta.

1. dvayam idam 60. Aufrecht. A, B nîchaprabhavishṇutâ. A, B kshetrebhyo 'pâsya. 2 śaradi raviraśmitaptâ 60. The two verses follow each other. A. puts Jayaguptasya after the first: the second has no subscription, and is followed by a verse ascribed to Pâṇini. B. puts Jayaguptasya after the two.

Jayadeva.

1. *a*. pâṇau mâ kuru, Aufrecht. *b*. hṛidivisalatâ, Aufrecht 33. 2. bhrûchâpe nihitaḥ 33. Aufrecht.

Jayamâdhava.

1. atrâsmin sutanu (A suratala sic) laṭâgṛihe 63. (Jayamâdhavasya. Preceded by the verse uchchhitya, which Aufrecht ascribes to Jayamâdhava.) 2. ûrumûlagatanetrayugasya

73. 3. guruprakṛityaiva nitambabhâraḥ 49. 4. nâbhîhrade yad vidhinâ 49. 5. mitram ujjhitavatâ 65. 6. *a.* mûrtimantam iva râgarasaugham, Aufrecht. *b.* ardhapîtamadiṛâmaṇipârî 68. 7. vellitâlakasaṃriddhi 39.

bhâgavata śrî Jayavardhana.

1. akshadevanapaṇîkṛite ³dhare 71. 2. aho kimapi te śuddhaṃ 79. 3. uchchair uchcharatu chiraṃ 23. 4. esha tûḍḍamaravîchiḍambaraḥ 67. 5. kṛishṇaṃ vapur vahatu 17. 6. kekâḥ kalâvanabhuvaḥ 13. 7. dhîraḥ śrotrasukhâvaho ³pi 23. 8. na kokilânâm iva 17. A, B kûjitam. 9. yad bhûbhṛito laghuguṇaih 20. 10. lâvaṇyakântiparipûrita 69. 11. varam aśrîkataivâstu 24. 12. hṛito ³ṅgarâgas 64. Aufrecht, under Jayamâdhava.

Jayâditya.

1. avaśyaṃ yâtâraś chirataraṃ ushitvâpi 90. 2. priyâ nyâyyâ vṛittir 5. Böhtlingk 4354, from Bhartṛihari, and Śârṅgadharapaddhati, under Vijjakâ. (Not in 5 at reference given by Böhtlingk).

śrî Jayâpîḍa.

1. puro revâ pâre girir 11. Böhtlingk 4149, from Vararuchi's Nîtisâra. See among examples.

Jalhaṇa.

1. âsyaṃ nirasya rasitaiḥ 20. 2. parjanyaṃ prati garjataḥ 10. 3. *a.* vṛittiṃ svâṃ bahu manyate, *b.* pâkaś chen na śubhasya 6. Böhtlingk 6253, and 4017, from Râjat. A atra kalpoktibhir. B anukamporthibhir. 4. vyâlaś cha râhuś cha 4 (ete Jalhaṇasya. Preceded by *a.* svaprajñaya, *b.* daivîr giraḥ, *c.* pariśramajñaṃ). 5. he gandhakuñjara 11.

Jîvaka.

1. kâlindîpulinodareshu 2. 2. merûrukesara 2.

Jîvanâga.

1. ahaṃ naśyâmi mânena 30. 2. rasati taruṇîkeśasyâme 59. Aufrecht, under Jîvanâyaka. Two of his MSS however call the author Jîvanâga. 3. vikachakumudaiḥ phullâmbhojaiḥ 12. Aufrecht, also under Jîvanâyaka. See among examples.

Jenduka.

1. etan narendravṛishabhakshapayâ 74.

paṇḍita Jonaka.

1. dûre kshîrakathâ tathâ hi kataro 77. 2. muktâphalaṃ śaśisamasya mukhasya 43. 3. svedaḥ kasmât tava 36.

śrî Jonarâja.

1. anarthitarpaṇaṃ vittaṃ 81. 2. viśvasya sthitaye 10.

Jhajjhalikâvâsudeva.

1. praharaviratau 27. Aufrecht. Böhtlingk 4291, from Amaruśatakam. See among examples.

bhadanta Jñanavarman.

1. yaj jâto 'si chatushpathe 19. Occurs in the Bhojaprabandha.

śrî Ḍâmara.

1. ânandodgatabâshpapûrapihitaṃ 71. 2. dantâgragrahaṇaṃ karoti śanakaiḥ 72.

Takshaka.

1. kâkaiḥ saha vivṛiddhasya 15. 2. sa dhûrjaṭijaṭâjûṭo 2.

bhaṭṭa Trivikrama.

1. anyonyasyâ layaṃ bhayâd 25. 2. *a.* kiṃ kaves tasya kâvyena, (Aufrecht). *b.* apragalbhâḥ padanyâse 4. Böhtlingk 1732, and 461. 3. prasannâḥ kântihariṇyo 4. Aufrecht. Böhtlingk 4281. 4. ratnânyamûni makarâlaya 21. 5. *a.* saudhaskandhatalâni dîpapaṭalaiḥ. *b.* kailâsâyitam adribhir (Aufrecht). 67.

Dagdhamaraṇa.

1. yadi priyâviyoge 'pi 33. Aufrecht.

dorlatikâ Darśanîya.

1. *a.* akâladhṛitamânasavyatikarotsavaiḥ, *b.* yadapi nirâyudhâ 79. A etau prakâśavarshasûnor darśanîyasya. B darsanîyasya; and omits *b.* 2. kasmâd dorlatikâṃ nidhaya na chiraṃ dvâroparodhaḥ kṛito 31. A, B dorlatikâdarśanîyasya. A dorlatike. Aufrecht, with reading, which S also has, mughde dorlatikâṃ nidhâya na kṛito dvâroparodhas tvayâ. 3. sakhi vivṛinute saṃtâpas 33. A darśanîyasya, followed by N°. 2 with different subscription. In B the two stand over the subscription dorlatikâdarśanîyasya.

Dâmodaragupta.

1. apasâraya ghanasâraṃ 28. 2. ârogyaṃ vidvattâ 5. 3. ekîbhâvaṃ gatayoḥ 6. 4. jîvann eva mṛito 'sau 76. Aufrecht. 5. dainyam idaṃ. (ete Dâmodaraguptasya in A. Preceded *a.* esha viśeshaḥ spashṭo, *b.* dadato vâñchhitam arthaṃ,

c. aṭatâ pṛithivîm akhilâṃ, *d.* idam aparam adbhutatamaṃ, *e.* prakṛitilaghor yena. B dâmodaraguptasya. Preceded by *a* esha viśesha, *b.* dadato, (MS rudato), *c.* idam aparaṃ.)

Diṅnâga.

1. tarko pratishṭhaḥ śrutayo vibhinnâ 93.

Dîpaka.

1. *a.* ekaiva saṃgame bâlâ. *b.* yadi smarâmi tanvaṅgîṃ 33.

Durgasena.

1. srutvâ bâlamṛigîvilola 59. Aufrecht.

Durvahaka.

a. puras tanvyâ gotraskhalana, *b.* tataś châbhijñâya 33. Böhtlingk 4137, from Amaruśatakam.

Devagupta.

1. udbhâvyamâno nalinîpalâśaiḥ 28.

Devaṭa.

1 nṛityach chandrakiṃ 59.

divira Devâditya.

1. khalvâṭo divaseśvarasya 85. Böhtlingk 2048, from Bhartṛihari.

Dyutidhara.

1. aśaḥ prakâśayati 9.

upâdhyâya Dharavarman.

1. preṅkhanmayûkhanakha 10. 2. śrîmanmânasavâsi, vâ 45.

Dharmakîrti.

1. bhrûbhedo "no kṛitaḥ kathâ na śamitâ 54. 2. lâvaṇya-draviṇavyayo 37. Böhtlingk 5850, from Kuvalayânanda. See among examples. 3. sotkaḥ paribhramasi kiṃ 17. 4. sva-chandaṃ hariṇena yâ virahitâ 11. Aufrecht. hasati hasati svâmini 37.

Dharmadatta.

1. gachchha trape virama dhairya 83. 2. dravyâṇâṃ a-dharottarvyatikaro 26. 3. paripûrṇaguṇâbhoga 8.

Dhârâkadamba.

1. bâle mâleyam uchchaiḥ 58. Aufrecht, who notes that it is cited in 517.

Dhârâdhara.

1. kshîṇaś chandro viśati 9.

Dhîranâga.

1. mayâ baddho veṇînivasita 30. 2. yâsyâmîti giraḥ śrutâ 27. sudhautaṃ kauśeyaṃ surabhi kusumaṃ 90.

Dhairyamitra.

1. divyachakshur ahaṃ jâtaḥ 33. Aufrecht. A, B sarâge-ṇapi chetasâ „in spite of the fact that my heart is full of passion".

Nagnajit.

1. sâgasi priyatame kṛitakopâ 68. Aufrecht.

Nagnâchârya.

1. ratnotkaṭottamâṅgî 13.

Naravâhana.

1. pakshâv utkshipya dhunvan sakala 78.

Narasiṅha.

1. deśair antaritâ sataiḥ (A śravaiḥ) 59. Böhtlingk 2965, from Amaruśatakam. 2. smararasanadîpûreṇoḍhâḥ 71.

Narendra.

1. asau hi saṃketasamutsukâbhiḥ 6û. 2. he bâlachampakataro 19.

bhaṭṭa Nâyaka.

1. airavaṇânanamadâmbu 17.

bhaṭṭa Nârâyaṇa.

1. uttishṭhantyâ ratânte 2. 2. kva dosho 'tra mayâ labhyaḥ 4. 3. yâsyati sajjanahastaṃ 4. Böhtlingk 5503, from Pañchatantra. 4. vartate yena pâtaṅgiḥ 9. (bhaṭṭanârâyaṇasyaite. Preceded by *a.* raver evodayaḥ ślâghyaḥ, Böhtlingk 5719, from Subhâshitârṇava). *b.* kim anena na paryâptaṃ. *c.* karân prasârya raviṇâ, (Böhtlingk 1540, from Śârṅgadharapaddhati).

Nârâyaṇasvâmin.

1. hatamitrabalâ viśuddhayo 59.

Nidrâdaridra

1. jâne kopaparâṅmukhî 33. Aufrecht. Böhtlingk 2406, from Kâvyaprakâśa.

Padmagupta.

1. namo namaḥ kâvyarasâya 4.

râjaputra Parpaṭi.

1. kaṃchit kshaṇaṃ nanu sahasva 71.

paṇḍita Pâjaka.

1. induṃ taṇḍulakhaṇḍamaṇḍalaruchiṃ 62. 2. kathaṃ sa dantarahitaḥ 9. 3. gurvantike hriyâ pûrvaṃ 71. 4. chandraḥ sudhâṅśur ayam atrisuto 11. 5. nirnâśyâmbarasîmni 59. 6. nâmnâṃ samâso yuktârthaḥ 81. 7. pûjâpadmaparaṃparâpulakitau 94. 8. râgân na kshatrayogâch cha 79. 9. svajanavasater nissṛitya 92.

Pâṇini.

1. *a.* athâsasâda. *b.* saroruhâkshîṇi 65. 2. aindraṃ dhanuḥ pâṇḍupayodhareṇa 60. 3. kshapâh kshâmîkṛitya 59. Aufrecht. 4. nirîkshya vidyunnayanaiḥ payodo 66. Böhtlingk 3748, from Kuvalayânanda. 5. Vilokya saṃgame râgaṃ 65. 6. *a.* śuddhasvabhâvânyapi saṃhatâni. *b.* upoḍharâgeṇa (Aufrecht).

Puṇḍraka.

1. *a.* prakṛitisaralaṃ paśyatyevaṃ. *b.* charaṇapatanaṃ sântvâlâpâ 30.

Puṇya.

1. astyeva bhûbhṛitâṃ mûrdhni 20. 2. jitendubhâso nayatâṃ 21. 3. namas tribhuvano 1. 4. niśâṅganâṃ paśyato me 74. 5. lîlâdalitapṛishṭebha 10. 6. vikachakachapatâkaḥ.

Pulina.

1. ekatrâsanasaṃsthitiḥ parihṛitâ 54. Böhtlingk 1363, from Amaruśatakam. See among examples.

bhaṭṭa Pṛithvîdhara.

1. yathâ paropâkareshu 6. (ete bhaṭṭaprithvîdharasya. Preceded by *a.* kâ khalena saha spardhâ. *b.* mukhenaikena vidhyanti. *c.* nirmâya khalajihvâgraṃ.)

Prakâśadatta.

1. tat tâvad eva śaśinaḥ 9. 2.

Prakâśavarsha.

1. alpenaiva guṇena hi 85. 2. achchhṛiṅkhalena nirapeksha 11. 3. upakṛitir eva khalânâṃ 6. 4. etad atra pathikaikajîvitaṃ 20. Aufrecht. See among examples. 5. evam eva na hi jîvyate 6. 6. kalpadrumân vigatavâñchhajane 85. 7. kṛipanasamṛiddhînâm api 7. Aufrecht. See among examples. 8. ksharataiva hi guṇas tathâpi te 21. 9. dûrîkṛitasvârthalavâ 19. 10. *a.* na paraṃ phalati. *b.* svârthanirapeksha

eva hi 6. 11. namaḥ khalebhyaḥ 6. 12. puṅsâm asamarthânaṃ 80. Böhtlingk 4092, from Pañchatantra (ete prakâśavarshasya. Preceded by *a*. kâryajñaḥ prashṭavyo. *b*. guṇavân asmi videśaḥ. *c*. stabdhaprakṛitir loke). 13. marakatasya varaṃ malinâtmatâ 22. 14. yâchñâpadam maraṇaduḥkam ivânubhâvya 5. 15. lakshmîsaṃparkarûpo 'yaṃ 24. 16. lajjâmahe vayam aho 21. 17. sahasiddham idaṃ mahatâṃ 5. 18.

Prachaṇḍamâdhava.

1. *a*. mukhara (A madhura) dvirepharaṇitâbhimantritaṃ, *b*, saṃkrântam ânanam avekshya mṛigâyatâkshyâḥ 68. 2. *a*. saṃprâptakâmodayam arkabhartur. *b*. udyañśaśî taruṇabhâskarakântichauraḥ 67.

bhadanta Prajâśânti.

1. *a*. hemojjvaladviradavâji. *b*. yad dhûlidhûsaraśiroruha. (bhadanta Prajâśânteḥ after *b*: but the second verse is a corrolary of the first. The passage is following in B, not in A, by following additional verses. *c*. uttaptahâṭakalatâkṛita. *d*. prakshîṇadagdha. *e*. pratyagrabhâskara. *f*. yatsârameyaravabodhana. *g*. adbhinnanîlajalajojjvala. *h*. karmanugaḥ kiraṇamâlimayûkhatâpaḥ. *i*. âmuktamauktikakalâpa. *k*. âśîrṇaparṇakuṭike. *l*. karpûradhûlidhavalîkrita.)

bhaṭṭa Pradyumna.

1. dâridryânalasaṃtâpaḥ 8.

bhaṭṭa Prabhâkara.

1. kiṃ chitraṃ yadi tanvaṅgyaḥ 48. 2. tanvyâḥ samuttuṅgakuchâgralagnâ 48. 3. sadvaṅśajaḥ sâdhuguṇaḥ 22. 4. sâdhvîva bhâratî bhâti 4.

Pravarasena.

1. saṃketadhâmni prathamaṃ priyeṇa 66.

paṇḍita Praśastaka.

1. sâṃmukhyaṃ vastujâtaṃ nayati 26.

Priyamukhya.

1. chhâyâm ambhasi viprayoga 67.

Priyâviraha.

1. pakshav utkshipati kshitau nipatati 65.

Phalguhastinî.

1. trinayana 67. Aufrecht. A, B manobhavakârmukam in *a*, and niśâvadanasmitam in *c*. A, B vaḥ in *d*. sṛijati tâvad aśeshaguṇâkaraṃ 85. Böhtlingk 7163. See among examples.

paṇḍita śrî Baka.

1. atyantakṛishnaḥ sa vinirmalas tvaṃ 79. 2. adharmam anyatra mahîtale 79. 2. *a*. anyonyalâvaṇyavilokanântaṃ, *b*. asyâ mukhaṃ himaruchir 43. 3. arodi madhupair bhṛiśaṃ 67. 4. *a*. aho saṃsṛitiveśyeyaṃ, *b*. ajñânavalito bâlye 89. 5. âkârahînakântir nidhana 79. 6. idaṃ vyoma saromadhya 67. 7. indro yach chhatamanyur asti 79. 8. uchchaḥ satphalado yathâyaṃ 9. 9. kasmâd bhagnâḥ 36. 10. kuchasparśâd dharshaṃ harati 71. 11. diśyât sukham naraharir 2. 12. yaḥ satpadastham iha 4. 13. svapne 'pi nâtha sukhadaṃ mukhadarśanaṃ te 34. 14. harati kim apâṃ bhasmâsâraṃ 61.

Bandhu.

1. kiṃ târuṇyataror iyaṃ 37.

bhaṭṭa Bâṇa.

1. karikalabha vimuñcha lolatâm 11. Hch. U. 2. 2. gataprâyâ râtriḥ 55. 3. grîshmoshmaploshaśushyatpayasi 58. Aufrecht. 4. ghrâtvâ śronîṃ ajâyâ vitatam 78. 5. taralayasi dṛiśaṃ kim utsukâṃ 14. Hch. U. 1. 6. duḥkadaśâṃ praviśantyâs tasyâḥ 34. 7. *a.* dhṛitadhanushi. Hch. U. 7. Aufrecht. A, B, and Ed. bâhuśalini. A, B, and Ed. kaiva. *b.* aṅganavîthî vasudhâ. Hch, as above. Aufrecht. Aufrecht and Ed. aṅganavedî. 76. 8. namas tuṅga 1. Hch. Introductory verses. Aufrecht. 9. *a.* navortho jâtir agrâmyâ. Hch. Introductory verses. Aufrecht, with navoktir. Ed. navortho. *b.* mukhamâtrena kâvyasya. Aufrecht. 10. nîlotpalavane rejuḥ 60. 11. patatu tavorasi satatam 73. Aufrecht. 12. paśchâd aṅghriṃ prasârya 78. Hch. U. 3. Quoted, as an example of svabhâvokti, in Kâvyaprakâsa. 13. babhûva gâḍhasaṃtapa 60. 14. vaktrâmbhojaṃ sarasvatyadhivasati 79. Quoted in Bhojaprabandha. 15. varam iyam aṅkuśakshatir 11. 16. viyoginî chandanapaṅkapâṇḍur 28. 17. *a.* sarvâśârudhi. Aufrecht. A, B svachhandakundadruhi. A, B bhûritaptarajasi. *b.* dûrâd eva. Aufrecht. A, B pânîyapânârthinâ. A, B transpose Aufrecht's second and third lines. A, B rûpâlokanavismitena chalito. A, B tṛishâm. A, B ghaṭito. *c.* svedâmbhaḥkaṇikâ 58. (A, B bhaṭṭavâṇasya. *b.* is expressly assigned to Bâṇa in my MSS. of Śârṅgadharapaddhati. *a.* is one of four verses, sarvâśârudhi etc., grîshmoshmaplosha etc., vâtâkîrṇa etc., bhrâmyat etc., at the end of the last of which stands in S bâṇabhaṭṭasyetau, in Si bâṇabhaṭṭasyete, and in Ed. bâṇasya). 18. stanayugam 79. Kâdambarî. 19. hâro jalârdravasanam 28. Böhtlingk 7385, from Amaruśatakam. A, B. cha himâṅśu-

bhâsaḥ. In the last line there is an allusion to his own name. 20. *a.* he hemanta smarishyâmi yâti tvayî guṇa-dvayam / ayatnaśîtalam vâri niśâś cha suratakshamâḥ // A reads hemante saṃsmarishyâmi sukhadvayam anuttamam. *b.* gambhîrasyâpi sataḥ saṃprati 61.

bhaṭṭa śrî Bilhaṇa.

1. adyâpi tat prachalakuṇḍalaghṛishṭa 33. Aufrecht. 2. adyâpi tan manasi saṃparivartate me 33. Aufrecht. Both verses occur in the Chaurapañchâśika (Kâvyasaṃgraha Calc. 1872 p. 183), where the latter is verse 10, and the former, verse 11. A, B tat prachalakuṇḍalaghṛishṭagauram vaktram, for the tat kanakakuṇḍalaghṛishtam âsyaṃ tasyâh of ed. In 2 A, B as above for tanmakhaśaśî parivartate me of ed. A, B paśchât for kopât. 3. *a.* ahaṃ sadâ prâṇasamaṃ. *b.* tvadâptachâmîkara 79. 4. nirarthakaṃ janma gatam nalinyâ. Ascribed, in A and B, to „Bilhaṇa and the king's daughter". Occurs in Bilhaṇacharitam. Aufrecht. Böhtlingk 3743, from Śârṅgadharapaddhati. 5. putram ambujamukhî śavabhaṅgyâ 66. 6. *a.* labdhaṃ sarobhiḥ. *b.* kimapyavajñâta 64. Vikramâṅkadevacharitam S. 10, vv 71 and 75. In *a*, A, B labdham and varâṅganâbhir of ed. 7. *a.* śaratkâlâtapaklânta. *b.* alabhanta nabhaḥ kshetre. *c.* saśaṅkeneva kandarpa. *d.* maḍ-vairiṇaḥ kaṭhorâṅśor. *e.* api sûryasya 61. Vikramâṅkadevacharitam S. 16, vv. 2, 8, 9, 14 and 15. In *a*, A kântâvaktrenduvallabhaḥ, B, kântâvaktreṇa vallabhaḥ. A, B prâptaḥ sapadi hemantaḥ. In *b*, A, B aṅkuramalinâm. In *c*, A, B sâśaṅkena. B spṛiśyate na. A corrects spriśyate into spṛiśyate na. In *e*, B svapaksham. 8. *a.* svechchhabhaṅgurabhâgya. *b.* he râjânas tyajata 4. Vikramâṅkadevacharitam S. 18, vv. 106 and 107. In *a*. A, B pade, where Bühler's MS omits a word, for which gurûn is printed conjecturally. In *b*, A, B rushṭair in opposition to tushṭair) for kruddhair of ed.

Bîja.

1. asau maruchchumbitachârukesaraḥ 51. Aufrecht (Bîjaka, or bhaṭṭa Bîjaka), who notes that the verse occurs in Kâvyaprakâśa. 2. karacharaṇanâsam âdau 62. 3. rajanyâm anyasyâṃ 36.

Buddha.

1. yâvan no sakhi gocharaṃ 30.

Bodhaka.

1. padadvayasya saṃdhânaṃ 4.

Bodhisattva.

1. kshaṇasaṃpad iyaṃ sudurlabhâ 89.

Bhaṭṭasvâmin.

1. pîtaushṭharâgâṇi hṛitâñjanâni 73. Bhaṭṭikâvya 10, 21. 2. vanâni toyâni cha netrakalpaiḥ 60. Bhaṭṭikâvya 2,5.

Bhaṭṭeḥ.

1. garjan hariḥ sâmbhasi śailakuñje 78. Bhaṭṭik. II, 9. Aufrecht, under bhaṭṭa Svâmin. 2. na taj jalaṃ yatra na châru paṅkajaṃ 60. Böhtlingk 3250. Aufrecht, under Bhartṛisvâmin, or, according to one of his MSS. Bhaṭṭasvâmin. See under II. 3. prabhâtavâtâhatikampitâkṛitiḥ 74.

śrî Bhartṛihari.

1. ajñaḥ sukham ârâdhyaḥ 6. Aufrecht. Böhtlingk 105. 2. utpâditâ svayam iyam yadi 8. 3. uparighanam 59. Aufrecht.

Böhtlingk 1290. A, B girayo vivalgita. A, B kshitir api kandalaśavalâ. 4. kshaṇaṃ bâlo bhûtvâ 89. Aufrecht. Böhtlingk 2004. A, B saṃsârâṅke. A. B javanikâm. S khalollâpâḥ 88. Böhtlingk 2047. A khallolâsâh. A, B kṛito vittastambhapraṇihita. A, B kim aparam. 6. dikkâladyanavachchhinna 1. Böhtlingk 2789. 7. dînâṃ dînamukhaiḥ 86. Böhtlingk 2813. A, B sadaiva śiśukaiḥ. A, B jîrṇâṅśukâm. A, B vidhuraiḥ kshudhârtividhurâṃ paśyen na ched gehinîm. A, B truṭyadvilînaksharam. A, janaḥ for pumân. B manasvîmânâḥ. 8. *a.* prasahya maṇim uddharen. Aufrecht. Böhtlingk 4283. A, B daṅshṭrântarât. *b.* labheta sikatâsu. Aufrecht. Böhtlingk 5837. *c.* araṇyaruditam kṛitam. Böhtlingk 570, from Pañchatantra and Kuvalayânanda. A, B sthale ʾbjam avaropitam. A, B varshitam. A, B kṛitândhamukhamukhamaṇḍanâ yad abudho janaḥ sevitaḥ. 9. brahmâṇḍamaṇḍalîmâtram 8. Aufrecht. Böhtlingk 4496. A, B lobhâya. A, B śapharîsphuritair nâbdheḥ. 10. mṛigamînasajjanânâṃ 6. Böhtlingk 4931. 11. *a.* vipulahṛidayaiḥ. Böhtlingk 6155. A, B vipulahṛidayair anyaiḥ kaiśchid. *b.* abhuktâyâm 8. 12. sampatsu mahatâṃ cheto 5. Böhtlingk 6870. A, B cheto. 13. hartur yâti na gocharam 93. Aufrecht. Böhtlingk 7371. A, B sarvâtmanâ. A, B vṛiddhiṃ parâṃ gachchhati. 14. hiṅsâśûnyam ayatnalabhyam aśanam. Böhtlingk. Böhtlingk yâchñaśûnyam. A, B dhâtrâ marut kalpitam. A, B sṛishṭaḥ. A sahasâ for satatam.

bhaṭṭa Bhallaṭa.

1. atyunnativyasaninaḥ śiraso 13. 2. âstrîśiśu prathitam 21. 3. ihaikaḥ chûḍalo ʾbhyajani 21. 4. karabharabhasât kroshṭuṃ 12. 5. kâcho maṇir maṇiḥ kâcho yeshâm te ʾnge hi dehinaḥ, santi te sudhiyo yeshâṃ kâchaḥ kâcho maṇir maṇiḥ 5. Compare Böhtlingk N°. 1621. 6. kiṃ dîrghadîrgheshu guṇeshu padma 24. 7. ghanasaṃtamasa 18. Aufrecht. A, B châru-sitakiraṇam. 8. *a.* chhinnas taptasuhṛit sa chandanatarur.

b. tvanmûle parushâyushaṃ 19. 9. tad vaidagdhyaṃ samuditapayas 17. A samuchitapayas. 10. dûre kasyachid esha 22. 11. drâviṇam âpadi bhûshaṇam utsave 79. B. toshaṇam 12. nanvâśrayasthitir eyaṃ 6. Böhtlingk 3329, from Kuvalayânanda. Occurs also in Kâvyaprakâśa. 13. patatu vâriṇi yâtu digantaraṃ 9. 14. paśyâmaḥ kim ayaṃ vicheshṭata iti 20. 15. pâtaḥ pûshṇo 9. Aufrecht. A, B ka iva. 16. preyasi praṇayalâlanâpare 71. 17. phalitaghanaviṭapa 19. 18. baddhâ yad arpaṇarasena 4. 19. bhidyate 'nu praviśyântar 22. 20. yat kiṃchanânuchitam 19. (bhallaṭasya. Without ete. But Aufrecht gives under Bhallaṭa, the first of the verses that precede. *a.* chandane. Aufrecht. *b.* grathita esha mithaḥ. 21. labdhaṃ chirâd amṛitavat 19. 22. śaṅkho 'sthiśeshaḥ 23. 23. sattvântaḥsphuritâya 18. 24. sadvṛittayaḥ sadasadarthavivekinaḥ 9. 25. sarvâsâṃ trijagatyapâṃ 21. 26. sâdhveva tadvidhâv asya. 27. so 'pûrvo rasanâviparyayavidhiḥ 19. Occurs in Kâvyaprakâśa and Kuvalâyânanda.

bhaṭṭa Bhavabhûti.

1. sânandaṃ nandihastâhatamuraja. 2. Mâlatim. Aufrecht.

Bhavânînandana.

1. â sargât prativâsaram 9.

Bhaśchu.

1. âhûto 'pi 61. Aufrecht. 2. 2. kâmaṃ priyân 8. Aufrecht. 3. nîvâraprasavâgramushṭi 11.

śrî Bhânusheṇa.

1. vaktre yâ mṛiganâbhipaṅkarachanâ 28.

Bhâmaha.

1. kiṅśukavyapadeśena 57. 2. neyaṃ virauti bhriṅgâli 57.

Bhâravi.

1. *a.* uchyatâm sa. K. 9, 39. *b.* dvâri chakshur. K. 9, 43. 32. 2. kântaveśma 66. K. 9, 37. 3. kâminîvadananirjitakântiḥ 68. 4. ramyatâm upagate nayanânâm 65. K. 9, 4. Edd. o Com. gamyatâṃ. 5. *a.* tâvad âśrîyate. K. 11, 61. *b.* sa pumân arthavajjanmâ. K. 11, 62. *c.* jvalitaṃ na hiraṇyaretasaṃ. K. 2. 20. Not in B. 76. 6. pâṇipallavavidhûnanam 72. K. 9, 50. 7. *a.* prayachchhatochchaiḥ. K. 8, 14. *b.* nipîyamânastavakâ. K. 3, 6. *c.* karau dhunânâ. K. 8, 7. Aufrecht. *d.* vyapohituṃ lochanato. K. 8, 19. 63. 8. *a.* priyeṇa saṃgrathya K. 8, 37. *b.* tirohitântâni. K. 8, 47. Not in B. 64. 9. *a.* munir asmi. K. 13, 7. *b.* vrajanti te. K. 1, 30. Aufrecht. *c.* jitendriyatvam. Böhtlingk 2416, from Kâvyaprakâśa. A, B guṇâdhike puṅsi. 80. 10. yadâ vigṛihṇâte 6. K. 14, 24. 11. sa eva kâstûrikapaṅkajanma 36. 12. saṃvidhâtuṃ 67. K. 9, 32. 13. *a.* sahasâ vidadhita. K. 2, 30. *b.* sarvathâ svahitam âcharaṇîyam.

Bhâsa.

1. kapola mârjâraḥ 66. Occurs in Kâvyaprakâsa. Aufrecht. Böhtlingk 1531. A, B Kapole for old reading kapâle. The cat licks, not a potsherd, but her own whiskers, under the impression, due to the light of the moth, that there is milk on them. 2. kṛitakakṛîtakair mâyâ 56. 3. tîkshṇaṃ ravis 60. Aufrecht. A, B chittam antaḥ. 4. bâlâ cha sâ. 33.

śrî Bhâskara.

1. abhimukhanihatasya 76. Böhtlingk 499, from Bhartri-

hari (Supplement). A ubhayabalasâdhuvâdaśravaṇasukhasyaiva nâstyataḥ (nâstyântaḥ?). B the same, with arghaḥ for ataḥ. 2. draviṇârjanajñaḥ pariśramaḥ 8. A, B jyotishakabhaṭṭabhâskarasya. 3. naśyati yâvad idaṃ na śarîraṃ 94. 4. hiṁsâprabhavo vijayaḥ 90.

Bhâskarasena.

1. aksharâṇâm akâro 'ham 79. 2. kvachin mṛigaśiraḥpûrṇaṃ 65.

Bhîma.

1. âśaṅkya praṇatim 54. Aufrecht. Böhtlingk 1043, from Amaruśatakam. A, B sakhyâlâpavati prakopapiśunaṃ patyâ sahâ bhâshate. 2. kâni sthânâni 58. Aufrecht. A visṛishṭa corrected into vispashṭa. 3. bhadrâtra grâmake 59. Aufrecht. A pravâsâvadichiravigamâpayaśâṅkî.

Bhûmidhara.

1. âdhârâya dharâvakâśa 8.

śrî Bhogivarman.

1. pûrvaṃ vâridharaprasaṅgasamaye 60.

Bhauṇḍa.

1 vidvân upâlambham avâpya 6.

paṇḍita Maṅkaka.

1. *a.* âli kalpaya puraḥ pradîpaṃ. *b.* koṭare timiram esha kalaṅka. *c.* kâlakûṭam iha nindati loko. *d.* kâlakûṭam adhanâpi. *e.* aṅśavas tava niśâkâra. *f.* ambudher udagamad

vidhu. *g.* râtrirâja sukumâraśarîraḥ. *h.* yuktam âha dayito mama. *i.* padmanâbha karuṇaṃ kuru bhûyo. 30. śrîkaṇṭhacharitam. 2. *a.* indindirair nirbharagarbha. *b.* vivṛiṇvatâ saurabharora [1]) doshaṃ. (A inserts at the end of these two karṇikâramaṅkhakasyetau.) *c.* palâśaraktârdranakhe. *d.* digdakshiṇârkam na śaśâka hâtuṃ. Not in B. *e.* ye gâtre yayur adhvagotpaladṛiśâm. 57. 3. tvadyâtrâsamaye 'tidurdharagateḥ 79. A śankhasya. B śaṅkhakasya. 4. nakhânakhi prastuta 63. A śaṅkhakasya. B maṅkhakasya. 5. nataśâkaumbhakalaśimukhâch chyutam 68. B. druta for nata. 6. paraślokân stokân 4. (A ete paṇḍitamaṅkhakasya. B. panditasaṅkhakasya. Preceded by *a.* ajñatapâṇḍitya. *b.* sarasvatîmâtur. *c.* vitîrṇaśiksha iva. *d.* kâvyâmṛitaṃ durjana. *e.* vinâ na sâhityavidâ. *f.* atyarthavakratvaṃ. *g.* nîchas tanotu. Not in B. *h.* artho 'sti chen na padaśuddhir. *i.* ślâghyaiva vakrimagatir. *j.* yâtas te rasasâra.) 7. satatam âtapavâtanisheviṇaḥ 64.

Maṅgalavatsa.

1. chûtodyânaṃ surabhir anilaḥ 75.

Maṇibhadra.

1. asyâḥ kântasya rûpasya.

Madraka.

1. bhrâtaḥ pântha prasîda 59. Aufrecht, under Śaṅkuka.

Manoratha.

1. kvedânîṃ darpitâs te 2. 2. yasyodyadbâṇabâhu 2. 3. yuktaṃ yayâ kila 6.

---

1) rora = dâridryam. Cf. Râjatarangiṇî V, 15 pâtreshu roraśikhibhâgishu.

śrî Mammaṭa.

1. tanvaṅgyâ gajakumbhapînakaṭhino 50.

śrî Mayûra.

1. anudinam ″abhyâsadṛiḍhaiḥ 70. 2. âghrâyâghrâya 78. Aufrecht. 3. âhatyâhatya 78. Aufrecht. A, B kubja. 4. bhûpâlaḥ śaśibhaskarânvayabhuvaḥ 79.

Malaya.

1. na chiraṃ sevita iti 94.

Mallaka.

1. râtrâv adya mamânayâ 74.

Masûrâksha.

1. yad apasarati meshaḥ 80. Böhtlingk 5179, from Pañchatantra. B atikopât. (A mṛigapatikopât sic). A, B utpatishyan. A, B hṛidayanihitavairâ gûḍhamantropacharâḥ. A, B kimiva hi gaṇayanto A, B kshamante.

Maharshi.

1. ambudaḥ kṛitapado 20.

Mahâmânusha.

1. *a.* avyatpannavilâsânaṃ. *b.* kâraṇotpannakopâpi 62. The latter in Aufrecht. See among examples. 2. koṭharântaḥpravishṭena 58. (ete mahâmânushasya. Preceded by *a.* esha sûryasusaṃtapto. *b.* na prasravanti girayo. *c.* phalitoḍum-

barântaḥsthâ 58. 3. yânti yach chharaṇaṃ nâryaḥ 57. 4. śîtâṅśukarasaṃspṛishtâ 67. In B ascribed to an anonymous writer.

Mahendra.

1. yadi paraguṇâ na kshamyante 6.

Mâgha.

1. ambaraṃ vinayataḥ 72. Ś. X, 62. 2. alam alam anugamya 27. 3. âhataṃ kuchataṭena taruṇyâ 73. Ś. X, 74. 4. udayati vitatordhvaraśmi 74. Ś. IV, 20. 5. krântakântavadanapratibimbe 68. Ś. X, 3. 6. *a.* kva bhrâtaś chalito'si yâmi kaṭakaṃ. *b.* śîlam śailataṭât patatvabhijano 83. 7. nârînitambaphalake 51. 8. *a.* pratîkûlatâm upagate. Aufrecht. Ś. IX, 6. *b.* anurâgavantam api. Aufrecht. Ś. IX, 10. *c.* ruchidhâmni bhartari bhṛiśam. Ś. IX, 13, 65. 9. *a.* prathaṃ kalâbhavad. Ś. IX, 29. *b.* udamaji kaiṭabhajitaḥ. Not in B. *c.* atha laksmaṇânugatakrânta. Ś. IX, 31. *d.* rajanîvaśâd udayam âpa. Ś. IX, 33. *e.* divasaṃ bhṛiśoshṇaruchi. Ś. IX, 34. 67. 10. *a.* mâgaman madavimûḍha. *b.* anyayânyavanitâgatachittaṃ. Ś. X, 28. *c.* aprasannam aparâddha. Ś. X, 14. *d.* bimbitaṃ bhṛitaparisruti. Ś. X, 5. 68. 11. *a.* mâ jîvan yaḥ parâvajñâ. Ś. II, 45. *b.* tulye 'parâdhe svarbhânur. Ś. II, 49. Aufrecht. *c.* pâdâhataṃ yad utthâya. Ś. II, 46. Aufrecht. 12. *a.* muhur upahasitâm iva. Ś. VII, 55. *b.* avachitakusumâ vihâya. Ś. VII, 61. *c.* vinayati sudṛiśoḥ. Ś. VII, 57. 13. *a.* saṃkshobhaṃ payasi. Ś. VIII, 18. Aufrecht. *b.* ânandaṃ dadhati. Ś. VII, 36. 14. *a.* sapadi kumudinîbhir. Ś. XI. 24. *b.* navanakhapadam. Ś. XI, 34. Böhtlingk 3413, from Sâhityadarpaṇa. *c.* bahu jagada purastât. Ś. XI. 39. Aufrecht. *d.* aviratam abhirâmarâgiṇoh. Ś. *e.* drutatarakaradakshâḥ kshipta. Ś. XI, 8. *f.* anunayam agṛihîtvâ. Ś. XI, 9. *g.* pariśithilitakarṇagrîvam.

Not in B. *h.* udayam uditadîptir. Not in B. *i.* dadhad asakalam ekam. Not in B. *j.* vikachakamalagandhair. Ś. XI, 19. *k.* navakumudavanaśrîhâsakeli. Ś. XI, 22. *l.* vigatatimorapaṅkam. Not in B. *m.* tad avitatham avâdîryan. Ś. XI, 33. *n.* kṛitagurutarahârachchheda. Ś. XI, 38. *o.* pratiśaraṇam aśîrṇajyotir. Not in B. *p.* vitatapṛithuvaratrâtûlyarûpair. Ś. XI, 44. *q.* kshaṇam ayam upavishṭaḥ. Not in B. *r.* udayaśikharaśṛiṅga. Ś. XI, 47. *s.* kumudavanam apaśri. Ś. XI, 64. *t.* kshaṇam atuhinadhâmni. Ś. XI, 65. *u.* pralayam akhilatârâloka. Ś. XI, 66. 74.

Mâtaṅgadivâkara.

1. *a.* kiṃ vṛittântaiḥ. Aufrecht. A, B vallabhâ hanta kîrtiḥ. *b.* ânissarantîm api gehagarbhât. *c.* âsîn nâtha pitâmahî 79. (Mâtaṅgadivâkarasya). 2. pâtu vo medinî 2. 3. yâte śamam rajasi 79.

śrî Mâtṛigupta.

1. nâkâram udvahasi 79. Böhtlingk 3538, from Râjataraṅgiṇî. 2. śîtenoddharshitasya mâshaśimivat 86.

Mâtṛisheṇa.

1. madhyâhnârkakvathitavirasaṃ 58.

Mânalâ.

1. kṛiśâ kenâsi tvaṃ 33.

śrî Muktâpîḍa.

1. kiṃ kurmaḥ ka upâlabhyo 10. 2. *a.* tyaktaṃ janmavanam. *b.* chhitvâ pâśam. Böhtlingk 2310, from Pañcha-

tantra, and Śârṅgadhâṛapaddhati. A, B paryasta. A, B kûpânte. A, B karoti 11. 3. rajjvâ diśaḥ pravitataḥ 11.

Muktikalaśa

1. asâmânyollekham 37.

bhaṭṭa Muktikośaka.

1. kshudhito 'pi padmakhaṇḍe 14.

Murâri.

1. abhedenopâste kumuda 5. 2. avinabhuvâm ajñânânâm 6. 3. jâtâḥ pakvapalâṇḍapâṇḍura 74. 4. bhogîndraḥ pramadottarâṅgamuragî 79. 5. svavapushi nakhalakshma svena.

Meṇṭhaka.

1. janam ajitam apîchchhatâ 37. 2. madhu cha vikasitotpalâvatańsam 75. Aufrecht, under Bhartṛimeṇṭha, with the conjecture that and Meṇṭha are one person. A, B râmâ for kântâ. 3. mahadbhir oghais 65. Aufrecht. A, B abhidruto. A, B kraman. A sthitan. B transposes third and fourth lines. 4. *a*. vipadi dhairyam. Böhtlingk 6147, from Bhartṛihari and Śârṅgadharapaddhati. A, B abhiratir. A, B śrute.

Morikâ.

1. ma gachchha pramadâpriya 27. Aufrecht. 2. yâmîty-adhyavasâya eva hṛidaye 27. 3 likhati na gaṇayati 28. Aufrecht. A, B rekhâ (i. e. rekhâḥ).

Yaśaḥsvâmin.

1. idaṃ kiṃ te nyastaṃ 38. 2. rûpaṃ hâri manoharâ 14.

Yaśovardhana.

1. jvalitaṃ kusumaprabhayâ 57.

śrî Yaśovarman.

1. yat tvannétrasamânakânti 33. Böhtlingk 5050, from Sâhityadarpaṇa and Kuvalayânanda. A, B anukâraḥ. A, B tvadgamanânukârigatayas. 2. raktas tvaṃ 33. Böhtlingk 5691, from Kuvalayânanda. A, B sakhe mâm api.

Raṇâditya.

1. yadyapyunnatavaṅśavân 83.

Ratimitra.

1. kiṃ gatena yadi sâ na jîvati 59. 2. viślesho janitaḥ priyair api 58.

Ratisena.

1. *a*. yasyânekamadândhavâraṇa. *b*. kshutkshâmo'pi. Böhtlingk 2027, from Bhartṛihari and Śârṅgadharapaddhati. A, B śithilaprâṇo'pi. A, B vipannadhîdhṛitir api. A, B naśyatsu. A, B darpâdhmâtakarîndrakumbhadalanapreṅkhannakhâgrâśaniḥ 10.

Ratnamitra.

1. âyâte rabhasâd yadi 31.

Ratnâkara.

1. âstâm klamâpaharaṇaṃ jaladher jalena 21. 2. utsâhitâ sakalasîdhumadena vaktum 71. 3. kâñchîguṇair virachitâ

jaghaneshu lakshmîr 49. Aufrecht. 4. kurubaka 79. Aufrecht. A, B kuchâghâta. 5. pîtas tushârakiraṇo. Aufrecht, who notes that it occurs in Amaruśatakam. Böhtlingk 4088. A, B madhuneva. A, B chashakapratibimbavartî. 6. manthakshmâdhara 2. 7. yad adharagatam âdadâti 45. 8. yad ayaṃ śaśiśekharo 21. 9. śreyâṅsi vo diśata 2. 10. hetoḥ kuto'pi 5.

bhadanta Ravigupta.

1. akṛitapremaiva varam 34. 2. *a.* asthânâbhiniveśî. *b.* labdhodayo'pi. *c.* alpaśrutalava eva. *d.* prakhalâ eva guṇavatâm. *e.* mahatâṃ yad eva mûrdhasu. *f.* sahavasatâm apyasatâm. *g.* pariśuddhâm api vṛittim. Böhtlingk 155, from Śârṅgadharapaddhati. A, B pariśuddhâm. A, B vyathate. *h.* sâdhayati yat prayojanam. *j.* prâyaḥ khalaprakṛitayo. *k.* paramarmaghaṭṭanâdishu. *l.* atisatkṛitâ api śathâḥ. *m.* vâyur iva khalajano 'yam. *n.* prerayati param anâryaḥ. *o.* dûre'pi parasyâgasi. *p.* sâdhushvevâtitarâm. *q.* avikâriṇam api. *r.* svaguṇân iva paradoshân. *s.* kṛitvâpi yena lajjâṃ. *t.* âptvâpyâtmavinâśaṃ. *t.* prakṛitikhalatvâd asatâm. *u.* labdhochchhrâyo nîchaḥ. Aufrecht. A, B dhûlirajo hyâdâv. *v.* mṛigamadakarpûrâguru. *w.* apakṛitam anena. Böhtlingk 1283. A, B apakṛitam anena suhṛid ayam iti durjaneshvasti na kvachid apekshâ / hotrâ saha svam âśrayam udvṛitto'gnir dahatyeva. 6 (etâ — sc. âryaḥ — raviguptasya. 3. kusumastavakasyeva. Böhtlingk 1845, from Bhartṛihari. A, B śîryate vana eva vâ. 4. tâvat santi sahâyâ 86. 5. *a.* tyajati bhayam akṛitaṛâpo. *b.* avyavasâyinam alasam. *c.* avidheyo bhṛityajanaḥ. *d.* kâryagater vaichitryât. *e.* anurañjitâ api guṇaiḥ. *f.* guṇa eva nâlam ṛijutâ. *h.* śrîparichayâj jaḍâ api. Böhtlingk 6555, from Kâvyaprakâśa and Subhâshitârṇava. *i.* śântavapur esha. *j.* âkâradâruṇo 'yam. *k.* uchchhaiḥ padam adhitishṭati. *l.* śikshayati loka eva. *m.* kulajo 'yam guṇavân iti. *n.* prakhalâ eva khalânâṃ. *o.* kâryâkârye tulayati.

p. prathamataram eva dhûrtâḥ. *q.* kvachid api vastuviśeshair. *r.* yasyârthino nâbhimukhâḥ. *s.* pṛithur ayam aham kraśîyân. *t.* asato ˀpi bhavati guṇavân 80. 6. na kevalaṃ mânushyeshu 85. Böhtlingk 3208, from Śârṅgadharapaddhati. 7. prâptân api 7. Aufrecht. A, B mukharogaḥ. 8. *a.* svalpâpi sâdhusampad. *b.* na bhavati bhavati cha. *c.* dosho guṇâya guṇinâṃ. *d.* vishamagatâ api na buddhâḥ. *e.* yogyatayaiva vinâśaṃ. *f.* sakṛid api dṛishṭvâ. Böhtlingk 6653, from Pañchatantra. B dṛishṭyâ. A, B prâjñâs tulayanti sâraphalgutvam. *g.* sujano na yâti vairaṃ. Böhtlingk, as quoted by Halhed in the preface to his Gentoo Laws. A, B parahitanirato. *h.* nirguṇam apyanuraktam Böhtlingk 3752, from Subhâshitârṇava. A, B sahavṛiddhikshayabhâjam. *i.* antyâvastho ˀpi. Böhtlingk 355, from Pañchatantra. A, B antyâvastho ˀpi budhaḥ svagunaṃ na jahâti jâtiśuddhatayâ. *k.* dosham api guṇavati jane 5.

Râjakulabhaṭṭa.

1. *a.* guṇarâśimahâbhâra. *b.* svâtmanyeva layaṃ yâtu 5.

Râjaśekhara.

1. indor lakshma tripurajayinaḥ 79. 2. udanvachchhinnâ bhûḥ 5. Occurs in Bâlabhâratam, and in Bâlarâmâyaṇam. Böhtlingk 1229, from Bhartṛihari. A, B kathayati. 3. dâho ˀmbhaḥprasṛitimpachaḥ 34. 4.

âra Râjânaka.

1. atyadbhutam imam manye 8.

Râma.

1. amushmin lâvaṇyâmṛitasarasi 50.

Râhula.

1. yaḥ kurute parayoshitsaṅgam 80.

bhaṭṭa Rudraṭa.

1. ekâkinî yad abalâ taruṇî 75. Aufrecht. 2. kamalinîmalinîdayitaṃ 17 and 57. 3. dûrâd utkaṇṭhate 71. 4. dhûlîdhûsaratanavo 78. Aufrecht. 5. malayânila 57. Aufrecht. A malayânilalalanolvaṇa. B is defective here. A dhinoti dharâm. 6. muñchata guṇâbhimânam 85. 7. śalyam api skhalad antaḥ 6. 8. sâ sundara tava viraḥe 34. Aufrecht. 9. harati suchiraṃ gâḍhâśleshe 71.

Rairupaka.

1. *a.* nûnaṃ yâṃ paśyato me. *b.* nirdayaṃ hṛidayaṃ tanvyâ. *c.* utkaṇṭhitaṃ mano bâlâ 33. 2. manaś chakâre râkâśîtâṅśur 33. (ete rairupakasya. Preceded by *a.* śaśimukhi vimukkî. *b.* khadakharadale bâle. *c.* dhîśâlinâṃ vachana. *d.* apurvo ᵓyaṃ kânte.) 3. mano bhṛiṅga nivartasva 33. 4. śarîrayogaṃ priyaviprayogaṃ 32. 5. *a.* svapne ᵓpi durlabham aho tava darśanaṃ. B transposes durlabham and darśanam. *b.* avadhîraṇaṃ kṛitavatî.

Lakshmaṇa.

1. dvijasaṃgatim âsâdya 44.

Lalitânurâga.

1. dṛishṭvaiva rosha (B râga) vaśaghûrṇita 10.

Lîlâchandra.

1. prâṇeśa prathamâparâdhasamaye 54.

Lîlâśuka.

1. kastûrîtilakaṃ lalâṭa 1.

Luṭṭaka. (Luṇṭhaka : Lubdhaka.)

1. anârabdhâkshepam 33. 2. kvachid aparisphuṭaṃ 71. 3. prayâte 'staṃ bhânau 28. Aufrecht under Morikâ. See under II of this paper. 4. sotkaṇṭhâkulayâ dṛiśâ 71. A lubdhakasya.

Loṭhaka.

1. pratyagradantapadalagna 68. 2. protphullachârukusumastavakaugha 63. A, B etat putraloṭhakasya.

Loṭhitaka.

1. jîvâmîti viyoginî yadi 32. 2. vijitam iva pakshmalâkshyâ 60.

śrîmad râjânaka Laulaka.

1. vasantaprârambhe chiraviraho 57. 2. sevadhvaṃ vibudhâs tam andhakaripum.

Vajravarman.

1. sopâlambhakṛitapraṇâma 32.

śrî Vajrâyudha.

1. siṅhaḥ śiśur api 10. Böhtlingk 7040, from Bhartṛihari.

Vayyahâsa.

1. paṅkâktâjânupâdâsitataravasanâ 66.

Vararuchi.

1. upakâriṇi vikshîṇe kshaṇaiḥ 60. 2. kalamaṃ phalabhârâti 60. 3. pratyagratilakâ sadyo 57. 4. pratyagrayauvanâṃ śyâmâṃ 67. 5. bahunâtra kim uktena 36. Aufrecht. 6. yatra yatrâbhijâyeyaṃ 94. 7. vyomni nîlâmbudachchhanne 59. 8. sândranîharasaṃvîta. A sârdra 59. 9. haste kapolam amalam 34.

Varâhamihira.

1. durjanahutâśataptaṃ 4. Böhtlingk 2858, from Bṛihat S. 2. yasya janâ na vadanti mahattvam 80. B. varâhamiśrasya. 3. line śrotraikadeśe nabhasi 2. B varâhamiśrasya.

bhaṭṭa Vallabha.

1. *a.* khaleshu satsu niryâtâḥ. *b.* vard.

Vallabhadeva.

1. *a.* tâm bhavânîṃ. *b.* anapekshitaguru. Introductory verses. (no name). 2. avasarapaṭhitam 4. 3. avekshya svaṃ cheto 6. 4. asthânagâmibhir alaṃkaraṇair 66. A, B utprekshâvallabhasya. 5. âdharmikaḥ kadaryo guṇavimukhaḥ 85. 6. âścharyadhâmabhir atîva 79. 7. kṛishṇa kṛishṇa parameśvara 94. 8. chittajñaḥ kurute yad yat 80. 9. tât kiṃ kâvyam analpapîta 4. 10. tâpayitâ guṇiragân 80 11. dhârmiko dûra evâstâṃ 83. 12. pâṇipallavayugena mugdhayâ 72. 13. bhoktuṃ śakto yâdṛig bhavati 80. B bhaṅktum. 14. bhraśyanti yâni virahe 31. A, B utprekshâvallabhasya. 15. mugdhâṅganâ kâpi sarojapattram 64. 16. *a.* viralâṅgulikarapihita. *b.* âsyaṃ pidhâya sakalaṃ 78. 17. śushkatanutṛiṇalavâgram. 18. spṛihaṇîyâḥ kasya na te.

Vasudhara.

1. prodyadbâlâṅkuraśrî diśi diśi 79.

Vasunâga.

1. ayi varoru''hatasmaradîpike 33. 2. kachagrahottânitaṃ 33. 3. raktâśokakṛiśodarî 33.

Vâkpati.

1. ghanodyânachchhâyâm iva 92. A, B śrî harshadevâtmajavâkpateḥ.

Vâmana.

1. kiṃ kanthakaikarasikena 19.

Vâmanasvâmin.

1. avachanam vachanaṃ 71. Aufrecht.

Vâlmikimuni.

See introductory remarks.

bhaṭṭa Vâsudeva.

1. anukṛitagaṇḍaśailamada 10. 2. ayi chakita mugdha châtaka 13. 3. asmin jaḍe jagati 11. 4. tais tair guṇaih khila khalâsvapi 51. 5. daurbhâgyaṃ vachasâṃ tanor 16. 6. naścharyam etad adhunâ 6. 7. praharaviratau 27. Aufrecht. Böhtlingk 4291, from Amaruśatakam. A, B pareṇa vâ. A, B kim uta sakale yâte vâhni priya tvam ihaishyasi. A, B savâshpajhalajjalaiḥ. And jhalajjalikâvâsudevasya. But the right reading in both places is doubtless that of Aufrecht's

MSD galajjala. 8. mattebhakumbhadalanâkula 10. 9. *a.* marmaṇi spṛiśati. *b.* alam alam aghṛiṇasya 35. Aufrecht. 10. yâdi nâma daivayogât 14. Böhtlingk 5220, with gatyâ for yogât, from Bhartṛihari. 11. sakhe khedaṃ mâ gâḥ. A śrîvâsudevasya. B vâsudevasya. 12. satpakshât 5.

bhadanta Vâsudeva.

1. saṃgrâme praharaṇasaṃkate 85.

Vâhinîpati.

1. niśa vayasyâ timiraṃ pradîpaḥ 66.

Vikaṭanitamba.

1. anyâsu tâvad 17. Aufrecht. Böhtlingk 378, from Sâhityadarpaṇa. A, B navamâlikâyâḥ. 2. ayyayi sâhasakariṇi 49. 3. kiṃ dvâre daivahatike 57. 4. *a.* digvadhûvadanachumbi. *b.* abhititâpyabhi.

Vikramâditya.

1. atasîpushpasaṃkâśaṃ 59. Aufrecht, under Meṇṭha. A, B viyogena. 2. kiṃ tayâ 8. Aufrecht. Böhtlingk 1749. 3. chetoharâ yûvataỹaḥ sahṛido ᶜnukûlâḥ (B svajano ᵓnukûlaḥ) 89. 4. mâtar no santi tasmin śiśirajalakaṇakarshiṇo gaṇdhavâhâ 30. 5. rujâsu nâthaḥ 94. 6. limpatîva tamo ᵓṅgâni 64. Aufrecht, who says it is given as a joint composition of Vikramâditya and Meṇṭha. Böhtlingk 5883, from Mṛichchh. 7. Occurs also in Kâvyaprakâśa.

Vigrahârâja.

1. kiṃ sakhyaḥ parushair vimuñchata 30.

bhâgavata Viṅka.

1. ye tâvat svaguṇa 4.

râjñaḥ śrî Vijayapâla.

1. amṛitam amṛitam chandraś chandraḥ 37.

Vijayamâdhava.

1. avyâd vo vâmano yasya 2.

Vijayavarman.

1. dhṛitaghanaruchiradyutinâ 48.

Vijjikâ.

1. unnamayya sakachagrahaṃ 72. Aufrecht, who notes that it is found in Sk. 2. kaver abhiprâyam aśabdagocharaṃ 4. 3. kośaḥ sphîtataraḥ sthitâni paritaḥ pattrâṃ 45. Aufrecht. 4. hate premâbandhe hṛidayabahumâne 'pi galite 30. 5. nâryâḥ sâ ratiśûnyatâ 31. 6. virama viphalâyâsâd 85. (vijjikâyâḥ. Preceded by the verse priyasakhi vipaddaṇḍa, which Aufrecht has under Vijjakâ.)

Viṭavṛitta.

1. nitambâlasagâminyaḥ 1.

Vidyâdhara.

1. na sadaśvâḥ kaśâghatâṃ 76. 2. bhuje viśâle vimale 'si-pattre 76. 3. ye saṃtoshasukhaprabuddhamanasas 26. Aufrecht, under Vidyâpati. Böhtlingk 5579, from Bhartṛihari,

and Śârṅgadharapaddhati, under Bhartṛihari or Vidyâpati. See among examples.

Vidyâdhipati.

1. *a.* adabhram ârdropalakuṭṭimeshu, *b.* vântûchchhair marutaḥ sphurantu taḍito 59. 2. mukhapaṅkajaraṅge 'smin.

Vibhâkaravarman.

1. kântânavâdhararasâmṛita 68. 2. nalinîdalam âhitaṃ 28. 3. mañjaryo na vilokitâḥ 57.

Vibhûtimâdhava (Avikshatim.)

1. na mṛidnîyân mṛidvî katham iva mahî 2.

Vibhûshaṇadeva.

1. nayanodarayoḥ kapolabhâge 66.

Viśâkhadeva.

1. tat trivishṭapam âkhyâtaṃ 49. 2. sendrachâpaiḥ śritâ meghair 59.

Viśrântivarman.

1. gatâs te jîmûtâ 20.

Vishṇuśarman.

1. hutâsajvâlâbhe sthitavati 65.

Vîrabhaṭa.

1. *a.* hṛidaya sthîyatâṃ. *b.* yat parâdhînayoḥ 30,

bhaṭṭa Vṛittikâra.

1. sakhe satyaṃ satyaṃ 33. B bhaṭṭa vṛittikârasya, which A omits.

bhaṭṭa Vṛiddhi. (śaka Vṛiddhi.)

1. atrotpâtaghanena 20. 2. *a.* apagatarajovikârâ 59. (ete vṛiddheḥ. Preceded by *a* asthiram anekarâgam, Aufrecht. A, B nityavaktradushprâpam sic. *b.* apalakshyavarṇasaṃkaram. *c.* aviraladhârânikaraṃ. *d.* dayitabhujagena saṃprati.) 4. unnataḥ prollasaddhâraḥ 48. 4. kaṇṭhasya nâkarot kântim 46. Aufrecht. See among examples. 5. kâlushyaṃ payasâṃ vilokya 26. 6. kṛitvâ chumbanam ambare 20. 7. tâpopaśamadakshâṇi 28. 8. nâleneva 17. Aufrecht. 9. nâsya svâdu phalaṃ na châru kusumam 19. 10. nimesheṇa ghnatâlokam 41. 11. bhṛiśaṃ śuśubhire śubhrair 59. 12. mûkîbhûya tam eva kokila 15. 13. yatnotthâpanamâtra 77. Aufrecht. 14. raktachchhadotvaṃ vikachâ vahanto 60. 15. rûksham kshâram apeyam atra salilaṃ 21. 16. vahniṃ śîtayituṃ himaṃ jvalayitum 76. 17. śaśî divasadhûsaro 93. Böhtlingk 6434, from Bhartṛihari etc. Anfrecht, under Bhartṛihari.

Vṛishṇigupta.

1. asamagravilokitena kiṃ 55.

255. Vyâghragaṇa.

1. tavochchhṛitân pâtayataḥ 77.

256. râjânaka — Vyâsadâsa.

1. namrânanânavodbhûta 57.

Śakavṛiddhi.

1. asyâ mukhena lokânâṃ 45. 2. jaṅghe tadîye saṃtâpaṃ 52. 3. dahyamane ᵓpi hṛidaye 28. Aufrecht. 4. *a.* śaradyutpannasaṃdehâḥ. *b.* paṇavanitayeva śaradâ 60. 5. marayantyâ janaṃ 37. 6. śabdavadbhir alaṃkârair 47. Aufrecht. See among examples. 7. sudîrghâ râgaśâlinyo 57. Aufrecht.

bhaṭṭa Śaṅkuka.

1. asamasâhasasuvyavasâyinaḥ 85. 2. guruṇâ stanabhareṇa sopadishṭâ. 3. durvârâḥ smaramârgaṇâh 30. Occurs in Kâvyaprakâśa. Aufrecht. A, B atyutsukam. In last line no sakhyaś chatura kathaṃ nu (A na) virahaḥ soḍhavya itthaṃ saṭhaḥ (B mayâ.) 4. dûrâj jâtavikalpayor abhimukhaṃ 71. 5. pareshâṃ chetâṅsi 8. Böhtlingk 3975, from Bhartṛihari. A, B âyâsya for ârâdhya, and °guṇe, an adjective qualifying tvayi, which Böhtlingk has perhaps wrongly corrected into °guṇo. 6. prasaradbhiḥ karaiḥ 9. 7. mâ bhûn nâma sahâmunaiva nidhanaṃ 17. 8. yathâ śarîram kila jîvitena 8. 9. *a.* visham abhimukhaṃ muktaṃ raudraṃ. *b.* yad iha bhavato gâmbhîryeṇa 21. 10. ye grihṇanti haṭhât tṛiṇam 22. 11. śamasukhaśîlitamanasâ 90.

Śakradeva.

1. vâtair abhyuditâsâra 59. A, B write śaradevasya here. 2. sâ dṛishṭâ yair 33. Aufrecht under Prabhâkaradeva. A, B hataṃ hṛidayam. A, B chakshushaḥ.

Śambhu.

1. *a.* apârapulinasthalîbhuvi. *b.* urvîṃ maurvîkiṇabhṛiti. *c.* kiṃ maunaṃ nanu menake. *d.* yo vairishvanalo nalo. *e.* karpûrair iva pâradair iva. *f.* vyâptavyomatale mṛigâṅka.

g. chaitraṃ mâ smara vismara smararatiṃ. *h.* alekhyaṃ chiram ullilekha. *j.* kandarpe nalakuvare. *k.* ullekhaṃ nijam îkshate. *l.* śrî khaṇḍadravanirjharanti. *m.* kiṃ râkeṇḍukarachchhaṭâbhir. *n.* audâryaṃ sadhane. *o.* kaṇṭhântaḥkvaṇitam. *p.* rûpaṃ yan madane. *q.* sa khyâto jagati. *r.* prâleyaiḥ snapayanti. *s.* râkendor udayaḥ kim esha 79. 2. âhâraṃ prati yat kathâpi śamitâ 34. 3. kundaḥ kandalitavyathaṃ 79. 4. śântyai darpavatâṃ 79.

Śarvaṭa.

1. utkampo 'pi sakampa eva 30.

Śaśivardhana.

1. amṛitarasasârabhûtaḥ 37. 2. ayi hastagataiḥ prâṇaiḥ 55. 3. kiñjalkâmodamâdyan 34. 4. tan nâsti kârayati 73. Aufrecht. 5. saṃsâra bhavatâ.

Śâkalya.

1. te vandyâḥ kṛitinas te 5. 2. deva tvadyaśasaḥ 79.

Śâśvata.

1. same samâ samo mâsaḥ 33.

śrî Śivasvâmin.

1. ullâpayantya dayitasya dûtîṃ 35. Aufrecht. Read niveśayantyâḥ. 2. gato 'staṃ gharmâṅśur 30. 3. guṇamayo 'pi sadosha iva kvachid bhavati 59. 4. chitrair yasya patatribhir 10. 5. bhoktum bhaṅktvâ na bhuṅkte 60. 6. muktâbhâni payâṅsi 14. 7. yâ bimbanshṭharuchir 27. Aufrecht. 8. rûksham virauti parikupyati nirnimittaṃ. 9. vyasanam

achalam yatrâcharyo 72 (ete śrîśivasvâminaḥ. Preceded by *a.* vadanaśaśinaḥ spaṛśe. *b.* kim u parigata. Not in B. *c.* vadananihute tâmbûlâṅśe.)

Śîlâbhaṭṭârikâ.

1. dûtitvaṃ taruṇî yuvâ sa chapalaḥ 32. 2. virahavishamo vâmaḥ kâmaḥ 56. Aufrecht (kâmo vâmaḥ). Böhtlingk 6176, from Amaruśatakam. A, B vâmaḥ kâmaḥ karotu tanuṃ tanuṃ. 3. śvâsâḥ kiṃ tvaritâgataiḥ 36. A, B tvaritâgataiḥ. A, B gamâdâgamât. A kshâmâ kim ityuktibhir. A glânasaroruhadyutidharasya. B mlâna.

śrî râjânaka Śuka.

1. akâśakuṇḍe sataḍiddhutâśe 59.

Śûdraka.

1. tyâgo hi sarvavyasanâni hanti 33.

bhadanta Śûra.

1. pâpaṃ samâcharati 5.

bhâgavata śrî Śûra.

1. senâ mayaiva na hatâ nikhilâ 76.

Śûravarman.

1. kâmavyâdhaśarâhatir 56.

Śyâmalaka.

1. prâyaśchittaṃ mṛigayate 77.

bhaṭṭa Śrîdatta.

1. dambheṇa lobhena bhiyâ hriyâ vâ 93.

Śrîvardhana.

1. yâ sâdhûn prakhalân karoti 83. Böhtlingk 5499, from Bhartṛihari. A, B prakhalân. A, B vairiṇaḥ. A, B chakrikâṃ. A, B guṇeshu viphaleshvâsthâṃ vṛithâ mâ kṛithâḥ.

Śrîharsha : Śrîharshadeva.

1. *a.* anayâ jaghanâbhoga. *b.* manaḥ prakṛityaiva chalam 33. A śrîharshadevasyetan. B harshadevasya. 2. ambhojagarbhasukumâra 33. A varshadevasya sic. B harshadevasya. Ratnâvalî Act. 4. 3. aśaṭham alolam ajihmam 5. A śrîharshadevasya. B śrîharshasya. Böhtlingk 716, with ajihmam alolam, from Subhâshitârṇava and Śârṅgadharapaddhati. 4. udayagirimûrdhago ³yaṃ 69. A, B śrîharshadevasya. Ratnâvalî Act 3. A, B udayagirimûrdhago ³yam for the âruhya śailaśikharam of ed: and pûtkartum, sc. phûtkartum for the pratikartum of ed. 5. udayanagântaritam 67. A śrîharshadevasya. B harshadevasya. Ratnâvalî Act 1. Aufrecht with udayagiritaṭântaritam. Ed udayataṭântaritam. 6. kshamî dâtâ guṇagrâhî 87. A śrîharshadevatatsevakayoḥ. B omits śrî. Böhtlingk 2013, from Hitopadeśa. A, B anukûlaḥ suchir daksho râjan bhṛityo ³pi durlabhaḥ. 7. parichyutas tatkuchabhâramadhyât 28. A, B śrîharshasya. Ratnâvalî Act 2. 8. praṇayaviśadâṃ dṛishtiṃ vaktre 71. A śrîharshadevasya. B omits śrî. 9. prâsîdeti brûyâm 55. A śrîharshadevasya. B omits śrî. Ratnâvalî Act 2. A, B punar api. 10. yaḥ kâkinîṃ 80. A śrîharshasya. B harshadevasya. Böhtlingk 5001, from Hitopadeśa. A, B avidhipraṇashṭâm anveshayen. A, B sthaneshu. A, B padmahastâ na jahâti lakshmîḥ. 11. *a.* yad etach chandrântar jaladalavalîlâm. *b.* amushmai chaurâya 67.

A etan śrîharshadevachaurayoḥ. B omits śrî. 12. yad bhruvan kuṭilite 72. Not in A. B śrîharshasya.

Śrutadhara.

1. vindhyâdrisânutaru 11.

Satyadeva.

1. vaiparîtyam atinindyam anishṭam 73.

Sâtala.

1. naitâs tâmalayasya kânanabhuvaḥ 11.

Sârvabhauma.

1. ime padme nâmbhaḥ 38.

Siddhârthaka.

1. madhuprasaṅgasaṃruddha 57.

Sîtkâraratna.

1. samâdishṭaṃ śishṭair asamaṃ hi 72.

Sukhavarman.

1. râjñâm avyâhatâjñâ 93.

Sukhavishṇu.

1. re re bhṛiṅga madândhavâraṇa 17.

Subandhu.

1. *a.* bhavati subhagatvam, Vâsav. 4. Böhtlingk 4552. *b.*

guṇinâm api, Vâsav. 8. Böhtlingk 2148, 5. 2. maryâdâniyamo dvayor api 79. A vandhoḥ. B svabandhoḥ sic. Not in Vâsav. 3. *a.* vishadharato 'pyativishamo. Vâsav. Aufrecht. *b.* atimaline kartavye Vâsav. Aufrecht. Böhtlingk 142. *c.* vidhvastaparaguṇânâṃ. Vâsav. Böhtlingk 6126. *d.* hasta iva bhûtimalino. Vâsav. Böhtlingk 7376. A, B laṅghayati yathâ yathâ. 4. surâṇâṃ pâtâsâu 79. Vâsav.

Somadeva (Soma).

1. atîva karkaśâḥ stabdhâ 87. Kathâs. Böhtlingk 161. A, B hiṅsrair. A, B durârâdhâś. 2. *a.* pûrâ nadînâṃ pushpâṇi, Kathâs. *b.* unmuktamânakalahâ, Kathas 57. 3. yat karmabîjam uptam 84. Kathâs. Böhtlingk 5038.

Svâmidatta.

1. vishṇur vâ tripurântako 1.

Śrî Hanumat.

1. pâtâlataḥ kim u sudhârasa 76. Mahân. Aufrecht. 2. *a.* śambhur mânasa saṃnidhau, Mahân. *b.* deva tvadbhujadaṇḍadarpa, Mahân 79.

Haragaṇa.

1. kamalaṃ anambhasi 45. A gives the author's name here as śaṅkaragaṇa. The verse occurs in Kâvyaprakâśa. 2. kharaghanam api drishṭaṃ vyoma 70. Aufrecht (ghanaghanam, as S also has). 3. grîshmâbhâśvasitaiḥ 34. A, B Harigaṇasya. 4. pâṇḍur asi niśi na śeshe 33.

Haragupta.

1. prakaṭam api na saṃvṛiṇoti doshaṃ 6.

vaidya Harichandra.

1. avyâpâraratâ vasantasamaye 79.

Harichandra.

1. chetaḥprasâdajananaṃ 4.

Haribhaṭṭa.

1. bhujyante svagṛihasthitâ iva 8. 2. mṛigo mṛigayugîtena 90. 3. *a.* laghîyaṃ prâjyaṃ vâ phalam. *b.* yaḥ śrotâ śrutamâtram artham 80. 4. vidhâya saṃdhyâṃ purato 74. 5. sâptapadînaṃ sakhyaṃ 5. 6. subhâshitair prîtir 5.

bhaṭṭa Haribhûta.

1. karṇe [3]vatańsayitum 67.

Harshadatta.

1. tvadbâhudaṇḍakaravâla 79. 2. lakshmîkapolasaṃkrânta 2. 3. lagnaṃ râgâvṛitaṅgyasudṛiḍham 79.

Haladhara.

1. surasuraśiroratna 1.

Hastipaka.

1. ghâsagrâsaṃ gṛihâṇa.

Hemâchârya.

1. bhavabîjaṅkurajalada 1.

अ

ayi hastagataiḥ	Śaśivardhana
airavaṇânamadâmbu	Nâyaka
aindraṃ	Pâṇini
akâladhṛitamanasavyati	Darśanîya dorlatikâ
akulînaḥ kulînaś	Vyâsamuni
akrandâḥ stanitair	Ânandavardhana
achhinnam	Amaruka
achchair uchcharatu	Jayavardhana
ajñaḥ sukham ârâdhyaḥ	Bhartṛihari
ajñânavalito bâlye	Baka
ajñatapâṇḍitya	Maṅkhaka
atasîpushpasaṃkâśaṃ	Vikramâditya
atimaline kartavye vâsav.	Subandhu
atyantakṛishṇaḥ	Baka
atyantaśîtalataya	Amṛitadatta
atyarthavakratvaṃ	Maṅkhaka
atrâsmin sutanu	Jayamâdhava
atrotpâtaghanena	Vṛiddhi
atha lakshmaṇânugatakrânta	Mâgha
athâsasâda	Pâṇini
adabhram	Vidyâdhipati
adityaḥ kim daśaite	Kalaśaka
adyâpi tan	Bilhaṇa
adyâpi tat	Bilhaṇa
adya dyûtajitadharagrapha	Gopâditya
adhamaṃ bâdhate bhûyo.	Kusumadeva

adharmam	Baka
anayâ jaghanâbhoga	Śrîharshadeva
anarthitarpaṇaṃ	Jonarâja
aṅganavîthî	Bâṇa
anâghrâṭam pushpam	Kâlidâsa
antaḥsthasuratârambha	Kayyaṭa
antaḥprataptamarusaikata	Govindarâja.
antar ye satataṃ	Kalhaṇa
andhasya	Kamalâkara
aṅgulîbhir iva	Kâlidâsa
anunayaṃ agṛihîtvâ	Mâgha
anudinam	Mayûra
anurâgavantam ape.	Mâgha
anya-yânyavanitâgatachittam	Mâgha
anyonyam utpîḍayad	Kâlidâsa
anyonyasya	Trivikramà
anyonyagrathitâruṇâṅguli	Amaruka
anyonyalâvaṇyavilokanântaṃ	Baka
aṅśavastava	Maṅkhaka
apagatarjovikârâ	Vṛiddhi
apasâraya ghanasâraṃ	Damodaragupta
apârapulinasthalîbhuvi	Śambhu
api sûryasya	Bilhaṇa
apragalbhâh	Trivikrama
aprasan-nam	Mâgha
apyâpat samayah	Kusumadeva.
abhidhâvati mâm	Gaṅgâdatta
abhedenopâste kumuda	Murâri
abhijâtajanavyathâ	Amṛitavardhana
abhimukhanihatasya	Bhâskara
ambâ tushyati	Kapardin
ambaraṃ vinayatah	Mâgha
ambudaḥ	Maharshi
ambudher	Maṅkhaka

ambhojagarbhasukumâra	Śrîharshadeva
amandânandânam	Jagadâhara
amarair amṛitam	Amṛitadatta
amushmai chaurâya	Śrîharhadeva
amṛitam amṛitam	Vijayapâla
amṛitarasasârabhûtaḥ	Śaśivardhana
artho 'sti chen'''	Maṅkhaka
ardhapîtamadirâmaṃpârî	Jayamâdhava
araṇyaruditam kṛitam	Bhartṛihari
arishtaikasanasamsthite	Amaruka
arodi madhupair	Baka
âlabhanta nabhaḥ	Bilhaṇa
âlabdhântahpraveśaśya	Achintadeva
alam alam	Mâgha
alasayati gâtram	Karṇâṭa
ahv karkaśâḥ stabdhâ	Somadeva
alyunnativyasaninaḥ	Bhallaṭa
alpenaiva	Prakâśavarsha
avakâśaḥ suvṛittânâm	Kalhaṇa
avachelakusumâ	Mâgha
avaśyam kopâgnis	Karṇâṭa
avaśyam yâtâraś	Jayâditya
avinabhuvâm	Murâri
a-viratam abhirâmârâginoh	Mâgha
aviratâmbuja	Anandavardhana
aviraladhârânikaram	Vṛiddhi
avyâpâraratâ	Harichandra
avyutpannavilâsânaṃ	Mahâmânusha
avyâd vo vâmano yasya	Vijayamâdhava
asan hi saṃketasamutsukâbhiḥ	Narendra
asan maruchchhumbetachârukesaraḥ.	Bîja
asamanyollekham	Muktikalaśa.
asamasâhasasuvyavasâyinaḥ	Saṅkuka
asamagravilokitena kiṃ	Vṛishṇigupta

asadvritto nâyam	Amaruka
asâro nirguno	Avantivarman
asitâtmâ	Ûrjita
asyâh	Maṇibhadra
asyâ mukhaṃ	Baka
asyâḥ sargavidhau	Kâlidâsa
asyâ mukhena lokânâṃ	Śakavṛiddhi
aśaṭham alolam	Śrîharshadeva
astyeva	Puṇya
ahaṃ sadâ	Bilhaṇa
ahaṃ	Jîvanâga
aho grâmyo lokaḥ	Adityagupta
ahokimapi	Jayavardhana
aho samsṛitiveśyeyaṃ	Baka
akshadevana paṇîkrite	Jayavardhana
aksharâṇâm	Bhâskarasena
aksharâṇâm akâro 'ham	Bhâskarasena

आ

âkârahînakântir nidhana	Baka
âghrâyâghrâya	Mayûra
âdhârâya	Bhûmidhara
ânandaṃ dadhati	Mâgha
ânandena yaśodayâ	Chûlitaka
anandodgatabâshpapûrapihitaṃ	Dâmara
âmuktamauktikakalâpa	Prajâśânti
âyâte rabhasâd yadi	Ratnamitra
âyâte dayite	Adbhutaphulla
ârogyaṃ vidvattâ	Damodaragupta
âropitaḥ prithunitambatate	Amritavardhana
âli kalpaya.	Mankhaka
âlekhyaṃ chiram	Śambhu
âlokatrasta	Kiśoraka

âśâḥ prakaśayati	Dyutidhara
âśaṅkya praṇatim	Bhîma
âsâm jalâsphâlanatatparâṇâṃ	Kâlidâsa
â-sargât	Bhavânînandana
âśîrṇaparṇakuṭike	Prajâśânti
âstâm klamâpaharaṇaṃ	Ratnâkara
âstrîśiśu prathitam	Bhallaṭa
âsyam nirasya	Jalhaṇa
âh kim arthum	Govindarâja
âhataṃ kuchataṭena	Mâgha
âhatyahatya	Mayûra
âhâraṃ prati	Śambhu
âhûto	Bhaśchu

इ

idaṃ kiṃ te nyastaṃ	Yaśahsvâmin
idaṃ vyoma saromadhye	Baka
itarad eva bahir	Kallaṭa
indindirair	Maṅkhaka
indro yach chhatamanyur asti	Baka
induṃ	Pâjaka
ime padme nâmbhaḥ	Sârvabhanma
iyatyapyetasmin	Adityagupta
ihaikah	Bhallaṭa

उ

uchchhṛiṅkhalena	Prakâśavarsha
uchchah satphalado	Baka
utkampo 'pi sakampa	Śarvaṭa
uttamam na chireṇaiva	Kusumadeva
uttamaḥ kleśavikshobhaṃ	Kusumadeva
uttaptahâṭakalatâkṛita	Prajâśânti

utsâhitâ	Ratnâkara
uttishṭhantyâ	Nârâyaṇa
udbhâvyamâno	Devagupta
udbhinnanîlajalajojjvala	Prajâśânti
udgrîvaṃ	Kalyâṇadatta
udayagirimûrdhago 'yaṃ	Śrîharshadeva
udayati	Mâgha
uda-maji kailabhajita	Mâgha
udayaśikharaśṛiṅga.	Mâgha
udayanagântaritam	Śrîharshadeva
udvṛittadaityapritanâ	Amritadatta
udyantvamûni	Ânandavardhana
udyañsaśî	Prachaṇḍamâdhava
unmuktamânakalahâ	Somadeva
unnataḥ	Vriddhi
unnamayya	Vijjikâ
upakṛitir eva	Prakâśavarsha
upapattibhir amlânâ	Achintadeva
upârjijânâm	Kâlidâsa
upoḍharâgeṇa	Pâṇini
ullâpayantya	Śivasvâmin
ullekhaṃ nijam	Śambhu
urasi nihitas	Argata
urvîṃ maurvîkiṇabhriti	Śambhu
ûrumûlagatanetrayugasya	Jayamâdhava

ए

eke vârinidhau praveśam	Indulekhâ
ekam dantachchhadasya	Arthaka
ekaiva saṃgame	Dîpaka
ekatra nâsyaratir	Âryabhaṭa
ekatrâsanasaṃsthitiḥ	Pulina
ekenâkshṇa	Chandaka

ekastham	Ânandavardhana
ekîbhâvaṃ gaṭayoḥ	Dâmodaragupta
etad atra	Prakâśavarsha
etarinarendravṛishakshapaya	Jenduka
evam eva	Prakâśavarsha
esha sûryasusaṃtapto	Mahâmânusha
eshâhi	Chandaka

ओ

audâryaṃ sadhane	Śambhu

क

kacho maṇir	Bhallaṭa
kathaṃ	Pâjaka
kadarthitasyâpi	Bhadanta-Aśvaghosha
kadarthitayâpe	Adityagupta
kandarpe nalakuvare	Śambhu
kante tulyam	Amaruka
kaṇṭhantaḥkvaṇitam	Śambhu
kaṇṭhasya tasyah	Kâlidâsa
kaṇthagrahe śithilatâṃ	Kaṅkaṇa
kapole mârjârah	Bhâsa
kamalam anambhasi	Haraǵaṇa
kaṃchit	Parpaṭi
karacharaṇanâsam adan	Bîja
karajâlam apûrvacheshṭitam	Amritadatta
karpûrachandanarajo	Govindasvâmin
karpûradhûlidhavalîkrita	Prajâśânti
karpûrair iva	Śambhu
karabharabhasât	Bhallaṭa
karmânugaḥ	Prajâśânti
karân	Narâyana

karṇe' vatansayitum	Haribhûta
karṇikâralatâh phulla	Indradatta
karikalabha	Bâṇa
kalâvati kshatatamasi	Govindasvâmin
kalpadrumân	Prakâśavarsha
kallolair vikiratvasan	Kalaśaka
kavînâm mahatâm	Amritadatta
kaver abhiprâyam	Vijjikâ
kasmâd bhagnâḥ	Baka
kasmâd	Dorlaṭikâdarśanîya
kaḥ svabhâvagabhîrâṇâṃ	Kalhaṇa

का

kâkaih saha	Takshaka
kâ khalena	Prithvîdhara
kântânavâdhararasâmṛita	Vibhâkaravarman
kâṇṭhasya	Vriddhi
kâni sthânâni	Bhîma
kâmam visham	Chandragopin
kâmam priyân	Bhaśchu
kâmavyâdhaśarâhatir	Śûravarman
kâraṇotpannakopâpi	Mahâmânusha
kâryajñaḥ	Prakâśavarsha
kâsâh kshîranikâśâh	Gandagopâla
kâlakûtam adhanâpi	Maṅkhaka
kâlakûtam	Maṅkhaka
kâlaprâptam maharatnam	Amaruka
kâlindîpulinodareshu	Jahana
kâlushyan	Vriddhi
kâvyâmṛitaṃ	Maṅkhaka

कि

kim evam	Amritadatta
kim kaumudî	Udbhuta

kim anena	Nârâyana
kiṃ kaves tasya	Trivikrama
kim gatena yadi	Ratimitra
kiṃ chitraṃ yadi	Prabhâkara
kim dîrghadîrgheshu	Bhallaṭa
kim târuṇyataror„	Bandhu
kiṃ tayâ	Vikramâditya
kim tena kâvyamadhunâ	Kallaṭa
kîm bâle	Amaruka
kiṃ bhûshaṇena rachitena	Kumâra
kiṃ maunaṃ	Śambhu
kim apyavagnata	Bilhaṇa
kiṃ râkendukarachchhaṭâbhir	Śambhu
kiṃ sakhyaḥ	Vigraharâja
kiṃ śuka	Bhâmaha
kiñjalkâmodamâdyan	Śaśivardhana
kiraṇanikarair	Govindarâya

कु

kuchasparśâd	Baka
kudaḥ kandalitavyathaṃ	Śambhu
kumudavanam apaśri	Mâgha
kusumânîva	Kamalasvâmin

के

kekâh kalâvanabhuvah	Jayavardhana
kelim kurushva	Ânandavardhana
keshâmchid vâchi śukavat	Achintadeva

कै

kailâsâyitam	Trivikrama

को

koṭare timiram	Maṅkhaka
koṭharântaḥpravishṭena	Mahâmânusha
kośaḥ sphîtataraḥ	Vijjikâ
ko 'yam	Amritadatta
kṛântakântavadanapratibimbe	Mâgha
kṛitagurutarahârachchheda	Mâgha
kṛitakakṛitakair	Bhâsa
kṛitakamadhurâchârâ	Amaruka
kṛitopakaram	Kâlidâsa
kṛitvâ chumbanam	Vriddhi
kṛipanasamṛidhîmân api	Prahâśavarsha
kṛishnam vapur	Jayavardhana
kvachin	Bhâskarasena
kvachin mṛigaśiraḥpûrṇaṃ	Bhâskarasena
kva 'dosho	Nârâyaṇa
kvâkâryam	Kâlidâsa
kva kathinam aho	Bhaṇḍaka
kva tat tejas tâdṛik	Kalaśaka
kvedânîṃ	Manoratha
kva piśunasya gatiḥ	Kallaṭa
kva prasthitâse	Amaruka
kva bhrâtaś chalito'si	Mâgha

ख

kharaghanam âpi drishṭaṃ	Haragaṇa
khalvâṭo	Devâditya
khyâtâ narâdhipatayaḥ	Govindasvâmin

ग

gachchha	Dharmadatta
gachchhetunnatayâ	Amaruka

gataprâyâ râtriḥ	Bâṇa
gatâs te jîmûtâ	Viśrântivarman
gambhîrasyâpi	Bâṇa
garjan hariḥ	Bhatti
gato'staṃ	Śivasvâmin
gânti	Mahâmânusha
guṇamayo'pi	Śivasvâmin
guṇavân suchirasthây	Kusumadeva
guṇavân	Prakâśavarsha
guṇânâm antaram prayas	Kusumadeva
guṇinâm api	Subandhu
guṇinah samîpavartî	Argata
gurvantike	Pâjaka
guruṇâ stanabhareṇa	Saṅkuka
guruprakṛityaiva	Juyamâdhava
gobhujâm vallabhâ	Kalhaṇa
govardhanoddharaṇa	Vibhûtivala
gate premabandhe	Vijjikâ
grîshmâbhâśvasitalḥ	Haragaṇa
grîshmoshmaploshaśushyatpayasi	Bâṇa

घ

ghanasaṃtamasa	Bhallaṭa
ghrâtvâ śronîṃ	Bâṇa

च, ध

chaṭulanayane	Amaruka
chaṇḍachânura dordaṇḍa	Indubhaṭṭa
chandraḥ	Pâjaka
chapalahridaye	Amaruka
charaṇapatanaṃ	Puṇḍraka
chakshur drakshyate	Îśânadeva
chitrair yasya	Śivasvâmin

chitram	Govindarâja
chûtodyânaṃ	Maṅgalavâsa
chetaḥprasâdajananam	Harichandra
chetoharâ yuvatayaḥ	Vikramâditya
chaitraṃ mâ smara	Sambhu
chyutâm	Chandaka
chhâyâm	Priyamukhya
chhâyâsyaiva	Chîâka
chhitvâ hâralatâh kiranti	Bhartṛisârasvata
chhinnas taptasuhril	Bhallaṭa

ज

jaḍe prabhavate prâyo	Kusumadeva
jatâbhâbhir bhâbhiḥ	Bhartṛisârasvata
janam ajitam	Meṇṭhaka
jaṅghe tadîye	Śakavṛiddhi
jalakaṇavitaraṇarahitaḥ	Charpaṭînâtha
jayakrishṇa mahâbâho	Ânandavardhana
jayante jitamatsarâh	Aśvaghosha
jâtaścha nâma	Aśvaghosha
jâtâli pakvapalâṇḍupâṇḍurg	Murâri
jâtyujjvale	Châta
jâne kopaparâṅmukhî	Nidrâdaridra
jitendubhâso	Puṇya
jîvann eva mṛito	Dâmodaragupta
jîvita iva	Amritadatta.
jvalitam kusumaprabhayâ	Yaśovardhana
jvâlopaspaspṛiśi	Bhartṛisârasvata

त

tat trivishṭapam	Viśâkhadeva
tat tâvad eva	Prakâśadatta
tataś	Durvahaka

tathâgata-bhadanta	Indrasiṅha
tad vaidagdhyaṃ	Bhallaṭa
tan nâsti kârayati	Śaśivardhana
tanvaṅgyâ	Mammaṭa
tanvyâḥ	Prabhâkara
tapte mahavirahavahni	Chhamachchhamika
taralayasi	Bâṇa
tarko pratishṭhaḥ	Diṅnâga
tasyâh śalâkañjana	Kâlidâsa
tavochchṛitân	Vyâghragaṇa
tâpopaśamadakshâṃ	Vriddhi
târâprasunavichayena	Bhartṛisârasvata
tîkshṇam ravis	Bhâsa
tîvrâtâmrarucho	Kallaṭa
tulyâ sukhasthiti	Karpûra
tulye 'parâdhe	Mâgha
te vandyâh	Śâkalya
tais tais châtubhir	Amaruka
tyâgo hi sarvavyasanâni hanti	Śûdraka
trailokyopakritiprasukta	Amritadatta
trinayana	Phalguhastinî
tvadbâhudaṇḍakaravâla	Harshadatta
tvadâptachâmîkara	Bilhaṇa
tvadyâtraśamaye	Maṅkhaka
tvayi janârdana bhaktir	Ânandavardhana
tvanmûle	Bhallaṭa
tvâm âlikhya	Kâlidâsa

द

daivîr girah	Jalhana
dayitâbâhupâśasya	Kalaśaka
dayitabhujagena	Vriddhi
daityâsthipañjara	Kalaśaka

dainyam idaṃ	Dâmodaragupta
dattaṃ yena sudhânidhâno	Kalaśaka
dadhad asalam ekam	Mâgha
dadhate na janâs	Anandaka
dantâgragrahaṇaṃ	Dâmara
dambhena lobhena	Śrîdatta
dahyamane	Śaṣkavṛiddhi
dâridryânalasaṃtapaḥ	Pradyumna
digdakshiṇârkam	Maṅkhaka
digdâhaikarate	Amritavardhana
dineshu gachchhatsu	Kâlidâsa
diṅmukhâni	Kallaṭa
diśyât sukham	Baka
divasaṃ bhṛiśoshṇaruchi	Mâgha
divyachakshur	Dhairyamitra
dikshu bhûmau	Avinîtadeva
dîpâle sthitam	Amritavardhana
durgandhipûtivi	Chandragopin
durvârâḥ	Saṅkuka
duḥkadaśâṃ	Bâṇa
duhsahasamtûpabhayât	Avantivarman
dûtitvaṃ taruṇî	Śîlâbhaṭṭarikâ
dûrâd eva	Bâṇa
dûrâj jâtavikalpayor	Saṅkuka
dûre kshîrakathâ	Jonaka
dûre kasyachid	Bhallaṭa
dûrîkṛitasvârthalavâ	Prakâśavarsha
deva tvad-bhujadaṇḍadarpa	Hanumat
deva tvadyaśasaḥ	Śâkalya
devî kva durgati	Amritadatta
deśair antaritâ	Narasiṅha
dunoti tvâm	Amritadatta
draviṇam	Bhallaṭa
draviṇârjanajnâh	Bhâskara

dravyâṇâṃ	Dharmadatta
drishṭadurajanadauratmyaḥ	Kusumadeva
drishṭasya yasya	Ânandavardhana
drutatara karadakshâḥ	Mâgha
dhanam api paradattam	Kusumadeva
dhanurmâlâ	Chandaka
dhûraḥ śrotrasukhâvah	Jayavardhana
dhṛitaghanaruchiradyutinâ	Vijayavarman
dhritadhanushi	Bâṇa
dvitrâṇi skhalitât	Janârdana
dvayam idam	Jayagupta

न

na kadâchit satâṃ chetaḥ	Kusumadeva
na kokilânâm iva	Jayavardhana
nakhânakhi	Maṅkhaka
na chiraṃ sevita	Malaya
nataśâtakaumbhakalaśi	Maṅkhaka
nanvâśrayasthiter	Bhallaṭa
na taj jalaṃ	Bhatteḥ
na paraṃ phalate	Prakâśavarsha
na pâlâyati	Amritadatta
na prasravanti	Mahâmânusha
namaḥ khalebhyaḥ	Prakâśavarsha
namas tuṅga	Bâṇa
namas tribhuvano	Puṇya
namo namaḥ	Padmagupta
namrânanânavodbhûta	Vyâsadâsa
nayanodarayoḥ	Vibhûshaṇadeva
narah samskârârha jagati	Kusumadeva
nalinîdalam âhitaṃ	Vibhâkaravarman
navakumudavanaśrîhasakeli	Mâgha
navanakhapadam	Mâgha

navortho jâtir	Bâṇa
na sadaśvâḥ	Vidyâdhara
naśyati yâvad idaṃ	Bhâskara
nâgendrahastas tvachi	Kâlidâsa
nâmnâṃ	Pâjako
nâryâh sâ	Vijjikâ
nârînitamba	Mâgha
nâleneva	Vriddhi
nâsyochchhraya	Ânandavardhana
nitambâlasagâminyaḥ	Viṭavṛitta
nidrârdhamîlitadriśâ	Kalaśaka
nimesheṇa	Vriddhi
niyatam yadi	Govindasvâmin
nirarthakaṃ janma gatam	Bilhaṇa
nirîkshya	Paṇini
nirnâśyâmbarasîmni	Pâjaka
nirmale salila	Anandaka
nirmâya	Prithvîdhara
nîvâraprasavâgramushṭe	Bhaśchu
nishpandalochanavilokita	Govindaraja
nishpragraheshu	Chîâka
niśâṅganâṃ	Puṇya
nihsaṅgam	Govindasvâmin
nîchas tanotu	Maṅkhaka
nîto'smi yena	Arjunadeva
nîlotpalavane rejuḥ	Bâṇa
nâbhîhrade	Jayamadhava
netre tvanmârgalolo	Govindarâja
naitâs tâmalayasya	Sâtala
naivâkritih phalati	Aśvaghosha
no gargati	Amritavardhana
nṛityach	Devaṭa

प

patatu tavorasi satatam	Bâṇa
patatu variṇi	Bhallaṭa
patalagne	Amaruka
patanti naiva mâtaṅga	Chîâka
patram na	Amaruka
padadvayasya samdhânaṃ	Bhodhaka
padmanâbha	Maṅkhaka
paṇavanitayeva	Śakavṛiddhi
paraślokân	Maṅkhaka
parâmṛiśati	Kalhaṇa
parjanyaṃ prati garjataḥ	Jalhaṇa
parichyutas	Śrîharshadeva
paripûrṇaguṇâbhogạ	Dharmadatta
pari-śithilitakarnagrîvam	Mâgha
pariśramajnâm	Jalhana
pareshâṃ chetâṅsi	Saṅkuka
palâśaraktârdranakte	Maṅkhaka
paśchâd aṅghriṃ	Bâṇa
paśyantî	Adbhutaphulla
paśyâmaḥ	Bhallaṭa
paśyâśleshaviśirnachandana	Amaruka
pákshâv	Priyâviraha
pakshâv utkshipya	Naravâhana
pâkaś chen	Jalhana
pâtâlam âvisân	Argata
pâtâlatah kim	Hanumat
pâtah pûshṇo	Bhallaṭa
pâdanyâsaṃ	Kâlidâsa
pâdâhataṃ yad	Mâgha
pâpam samâcharati	Śûra bhadanta
pâṇdur asi	Haragaṇa
pîtaushṭharâgâṇi	Bhaṭṭasvâmin

pânan mâ kuru	Jayadeva
pûjâpadmaparaṃparâpulakitan	Pâjaka
putram ambujamukhî	Bilhaṇa
puṅsâm asamarthânaṃ	Prakâśavarsha
pûrâ nadînâm	Somadeva
puras tanvyâ	Durvahaka
puro revâ pâre girir	Jayâpîda
pûrvam	Bhogivarman
prakatam api	Haragupta
prakṛitisaralaṃ	Puṇḍraka
pratikâlatam upagate	Mâgha
pratisaranam asîrnajyotir	Mâgha
pratyagrabhâskara	Prajâśânti
pratyagraih	Upâdhyâya Udaya
pratîyamânam	Ânandavardhana
prathaṃ kalâbhavad	Mâgha
praṇayaviśadâm	Śrîharshadeva
prabhâtavâtâhatikampitâkriteḥ	Bhatteḥ
prâyachchhati	Bhartṛisârasvata
prayâṇavyâpâraṃ	Bhartṛisârasvata
pravâtanilotpala	Kâlidâsa
prasannâḥ	Trivikrama
prasaradbhiḥ	Saṅkuka
prasahya maṇim	Bhartṛihari
prasâde	Chandaka
prasâdaparatantrayoḥ	Kalaśaka
prasîda gatir	Chandrodaya
prasîdeti brûyâm	Śrîharshadeva
praharaveratan	Jhajjhalikâvasudeva
prakshînadagda	Prajâśânti
priyâ nyâyyâ	Jayâditya
prâleyaiḥ	Śambhu
prâyaḥ sântyupadeśârhâḥ	Kusumadeva
prâyaśchittaṃ mṛigayate	Śyâmalaka

preṅkhanmayûkhanakha	Dharavarman
preyasi	Bhallaṭa

फ

phala kusumakisalayo	Amritadatta
phalâbhilasho mâhatântarâtma	Aśvadeva
phalitaghanavitâpa	Bhallata
phalitodumbarântaḥstha	Mahâmânusha

ब

babhûva gâḍhasaṃtapa	Bâṇa
bahavah paṅgavopi	Argata
bahu jagada	Mâgha
bâlâ cha sâ	Bhâsa
bâle natha	Kumâra
bâle mâleyam	Dhârâkadamba
bimbitaṃ bhritaparisruti	Mâgha
buddhâ	Bhallaṭa

भ

bhaktiprahvavilokana	Amritadatta
bhadrâtra gramake	Bhîma
bhavati subhagatvam	Subandhu
bhâsvadbimbâdhara	Kalhaṇa
bhidyate	Bhallaṭa
bhujyante svagṛihasthitâ	Haribhatta
bhujataruvanachchhâyâm	Kalhaṇa
bhûje viśale	Vidyâdhara
bhûpâlâh	Mayûra
bhûmistham ambu yadi	Bhartṛisârasvata
bhoktum bhaṅktva	Śivasvâmin

bhogîndraḥ	Murâri
bhobhoh karîndra	Govindarâja
bhrantvâ vivasvân	Kumâradâsa
bhrâjishṇavo	Kiśoraka
bhrâtaḥ	Madraka
bhrâmyan mahâgiri	Gaupati
bhṛiśaṃ	Vriddhi.
bhrûchape nihitah	Jayadeva
bhrûbhedo	Dharmakîrti

म

mattebhakumbhanirbheda	Chîâka
madamayamadumaya	Amritadatta
madvairinaḥ	Bilhaṇa
madhu cha vikasitotpalâva-tansam	Menthaka
madhu tishṭati	Kâlidâsa
madhuprasaṅgasaṃruddha	Siddhârthaka
mañjaryo na vilokitâḥ	Vibhâkaravarma
manasvi-hridayaṃ	Kusumadeva
manaḥ prakrityaiva	Śrîharshadeva
manah śuka nivartasva	Âhlâdaka
manikyo ᵓyam	Arthavarman
manorathasatair vriti	Ânandavardhana
manye ᵓstaṃsamaye	Bhartṛisârasvata
maṃprabheshu	Kumarâdatta
maya baddho	Dhîranâga
marakatasya	Prakâśavarsha
maryâdâniya	Subandhu
malîmasatvâd abhibhûya	Âryadeva
malinahutabhugdhûmaśyâmair	Chîâka
mâ gachchha pramadâpriya	Morikâ
mâgaman	Mâgha
mâjîvan yah	Mâgha

mâtar no santi	Vikramâditya
mâtsaryeṇa	Kalhaṇa
mâṭur	Chandaka
mâ bhûn nâma	Saṅkuka
mârayantyâ janaṃ	Śakavṛiddhi
mâlatim	Bhavabhûte
mahadbhir oghais	Menthaka
mitram ujjhitavatâ	Jayamâdhava
muktâphalaṃ	Jonaka paṇḍita
muktâbhâm payâṅsi	Śivasvâmin
mukhapaṅkajaraṅge 'smin	Vidyadhipati
mukhamâtrena kâvyasya	Bâṇa
mukhara	Prachaṇḍamâdhava
mukhenaikena	Prithvîdhara
mugdhe mugdhatayaiva	Amaruka
muhur aṅgulisaṃvrittâdharaushṭham	Kâlidâsa
muhur upahasetâm	Mâgha
mûkîbhuya	Vriddhi
mûrtimantam	Jayamâdhava
meghair vyoma	Chîâka
merûrukesara	Jîvaka
mṛigo mrigayugîtena	Haribhatta
mṛidusubhaga	Amritadatta

य

yaj jâto. 'si	Jñanavarman bhadanta
yat karmabîjam uptam	Somadeva
yaṭ kiṃchanâmchitam	Bhallaṭa
yatnotthâpanamâtra	Vriddhi
yat parâdhînayoḥ	Vîrabhaṭa
yat tvannetrasamanakânti	Yaśovarman
yatsârameyaravabodhana	Prajâśânte bhadanta
yathâ paropâkareshu	Prithvîdhara

yathâ śarîraṃ	Saṅkuka
yad apasarati	Masûrâksha
yad iha bhavato	Saṅkuka
yad etach chanarântar	Śrîharshadeva
yadapi nirayudhâ	Darśanîya dorlatikâ
yad dhûlidhusaraśiroruha	Prajâśânti bhadanta
yad bhûbhrits	Jayavardhana
yad bhruvau kutilite	Śrîharshadeva
yad râtrau rahasi	Amaruka
yadivayam aparâdhinas	Govindarâya
yadi paraguṇâ	Mahendra
yadi priyaviyoge	Dagdhamaraṇa
yadi vinihita	Amaruka
yadi smarâmi	Dîpaka
yadvañchanâhitamatir	Ârogya bhadanta
yadyapi chandanavitapî	Adityagupta
yadyapyunnatavañśavân	Raṇâditya
yamityadhyavasâya	Morikâ
yasyânekamadândhavârang	Ratisena
yaḥ kâkinîm	Śrîharshadeva
yah prâśaivsate	Ânandavardhana
yaḥ satpadastham iha	Baka
yaḥ śrota śruta-mâtram	Haribhatta
yâchñâpadam	Prakâśavarsha
yâte gotraviparyaye	Amaruka
yâtâste rasasâra	Maṅkhaka
yâtâh kim	Amaruka
yâ bimbaushtḥaruchir	Śivasvâmin
yâm âliṅgya	Arthavarman
yâ sâdhûn	Ânandavardhana
yâ sâdhun prakhalân karote	Śrîvardhana
yâvan no sakhi gocharaṃ	Buddha
yâsyamîti	Dhîranâga
yâsyati	Nârâyaṇa

yushmâkam ambaramaneh	Amritadatta
ye gâtre yayur	Mañkhaka
ye grihṇanti	Sañkuka
ye tâvat svaguṇa	Viñka bhagavata
ye 'pyâsann ibhakumbha	Kalhaṇa
ye saṃtoshasukhaprabuddhamanasas	Vidyâdhara
ye sramam	Ânandavardhana
yair vâtulo bhavati	Bharṭrisârasvata
yo vairishvanalo nalo	Śambhu

र

raktachchhadatvaṃ	Vriddhi
raktas tvaṃ	Yaśovarman
rajanyâm 'anyasyâṃ	Bîja
rajanîvaśâd udayam	Mâgha
ratnânyamûni	Trivikrama
ratnotkaṭottamâṅgî	Nagnâchârya
raver	Nârâyana
rasati tarunîkeśaśyâme	Jîvanâga
rahurabâhur	Charpaṭînâtha
râkendor udayah kiṃ	Śambhu
râgân	Pâjaka
râtran vârikharâlasâmbuda	Argata
râtrâv	Mallaka
râtrirâja	Mañkhaka
riktâ vipâṇḍurâtmano	Aurva
re meghâḥ svaśarîradâna	Kalasaka
re re bhṛiṅga	Sukhavishṇu
ruchidhâmni bharari	Mâgha
rûjâsu nâthaḥ	Vikramâditya
rûpaṃ	Śambhu
rûpaṃ hâri	Yaśahsvâmin
rûksham virauti	Śivasvâmin
rûksham kshâram	Vriddhi

क

lagnaṃ râgâvritaṅgyasudṛidḥam	Harshadatta
laghîyaṃ prajyaṃ	Haribhatta
laghuni tṛiṇakuṭîre	Kamalâyudha
lajjâmahe	Prakâśavarsha
labdhaṃ chirâd	Bhallaṭa
labdhaṃ sarobhiḥ	Bilhaṇa
labheta sikatâsu	Bhartṛihari
lakshmîsamparkarûpo 'yaṃ	Prakâśavarsha
lakshmîkapola saṃkranta	Harshadatta
lâvaṇyakântiparipûrita	Jayavardhana
lâvaṇyadraviṇavyayo	Dharmakîrti
likhati na ganayati	Morikâ
limpatîva	Vikramâditya
lîlâdalitapṛishtebha	Puṇya
lokânandâd viramati	Ânandavardhana

व

vaktrâmbhojaṃ	Bâṇa
vaktre yâ	Bhânushena
vanâm	Bhaṭṭasvâmin
vapur anupamam	Argata
vartate	Nârâyana
varam iyam	Bâṇa
varam aśrîkataivastu	Jayavardhana
vahniṃ sîtayitum	Vriddhi
vâtair abhyuditâsâra	Śakradeva
vântûchchhair marutaḥ	Vidyadhipati
vikachakachapatâkaḥ	Puṇya
vikachakamalâgandhair	Mâgha
vikachakumudaiḥ	Jivanâga
vikâsipadmâstarane	Gaṅgâdhara

vigatatimorapaṅkam	Mâgha
vitatapṛithuvaratrâtûlyarûpair	Mâgha
vitîrṇaśikshâ	Maṅkhaka
vidhâya saṃdhyâṃ	Haribhatta
vidvân	Bhauṇḍa
vidhvastaparaguṇânâṃ	Subandhu
vinâ na sâhityavidâ	Muṅkhaka
vindhyâdrisânutaru	Śrutadhara
vînayati sudriśoli	Mâgha
vipadi dhairyam	Menthaka
viprah sapaksho	Ânandasvâmin rajanaka
viyoginî	Bâṇa
virama viphalâyâsâd	Vijjikâ
virahavishamo vamati	Śîlâbhaṭṭarikâ
vilokya	Pâṇini
vivṛiṇvatâ	Maṅkhaka
vishadharato	Subandhu
vishṇur vâ tripurântako	Svâmidatta
visham abhimukhaṃ	Saṅkuka
vishamavṛishṭihate	Kumâradatta
viślesho janitaḥ	Ratimitra
viśvasya	Jonarâja
vellitâlakasamriddhi	Juyamâdhava
vaiparîtyam atinindyam	Satyadeva
vyâptavyomatale	Śambhu
vyayachchhama	Bhadanta Asvaghosha
vyasanaṃ achalam	Śivasvâmin
vyâlaś cha râhuś	Jalhaṇa
vṛittânupûrve cha	Kâlidâsa
vrittim svâm	Jalhaṇa

स

sakripânâm	Amritadatta
sakhi vivṛinute	Darśanîya dorlatikâ

sa khyato jagati	Śambhu
saj-janâ eva	Kusumadeva
satatam	Mañkhaka
satipradîpe	Amaruka
sattvântaḥsphuritâya	Bhallaṭa
sadvañśajah sâdhuguṇaḥ	Prabhâkara
sadvṛittayaḥ	Bhallaṭa
śankhaḥ santi	Kaviratnaka
sañkho	Bhallaṭa
sandhaskandhatalâni	Trivikrama
sa pâta	Chandaka
sapadi kumudinîbhur	Mâgha
śabdavadbhir	Śakavṛiddhi
saṃketadhâmni	Pravarasena
saṃkrântam	Prachaṇḍamâdhava
samtushyatyuttamah stutya	Kusumadeva
saṃdashṭavastreshu	Kâlidâsa
samâdishṭam	Sîtkâraratna
sampattau komalaṃ chuttam	Kusumadeva
samprâpya	Govindarâya
saṃprâptukâmodayam	Prachaṇḍamâdhava
śambhur mânasa	Hanumat
saṃśaro bhavatâ	Śaśivardhana
śamasukhaśîlitamanasâ	Sañkuka
samutkirasi vachah	Amritadatta
same samâ samo mâsaḥ	Śâsvata
saṃkshobham	Mâgha
śaratkâlâtapaklânta	Bilhaṇa
śarade raviraśmitaptâ	Jayagupta
śaradyutpannasaṃdehâḥ	Śakavṛiddhi
sarvatra gunavân deśe	Kusumadeva
sarasvatîmâtur	Mankhaka
saroruhâkshîṇi	Paṇini
sarvâsâm	Bhallaṭa

sarvâśârudhi	Bâṇa
saśaṅkeneva	Bilhaṇa
śaśî divasaḍhûsaro	Vriddhi
sahakârakusumakesara	Kapilarudraka
sahasiddham	Prakâśavarsha
sahṛidayagirâm	Bhartṛisârasvata
satkshetrapratipâditaḥ	Kalhaṇa
śyâmâ svaṅgaṃ	Kâlidâsa
sîtânsukarasaṃspṛishtâ	Mahâmânusha
śîlam śailataṭât	Mâgha
śiśirasîkaravâhini	Kumâradâsa
sotkaḥ	Dharmakîrti
so 'pûrvo	Bhallaṭa
śobhâm diktaruṇîr	Bhartṛisârasvata
saubhâgyasya samarpane	Amritadatta
sâgasi priyatame	Nagnajit
sâ gotraskhalanam	Arbhaka
sâ dṛishṭâ yair	Śakradeva
sâdhur eva	Kusumadeva
sâdhveva	Bhallaṭa
śântyai darpavatâṃ	Śambhu
sânandam	Bhavabhûti
sâpta-padînaṃ	Haribhatta
sâmnaiva yatra siddhir	Argata
sâṃmukhyaṃ	Praśastaka
sâ yauvanamadonmattâ	Amaruka
śvâsâḥ kiṃ tvaritâgataiḥ	Śîlâbhaṭṭarikâ
sudîrghâ	Śakavṛiddhi
śuddham âvilam	Kâlidâsa
śuddhasvabhâvânyapi	Pâṇini
sândhyarâgarudhirârunam	Upamanyu
śûnyarthair	Kiśoraka divira
subhâshitair	Haribhatta
surataviratau vrîdâveśa	Amaruka

sûro 'si nûnam	Kayyaṭa
suvihitam	Govindarâya
sendrachâpaiḥ śritâ meghair	Viśâkhadeva
sena mayaiva na hatâ	Śûra bhâgvata
śailâh surân	Iśvaravarman suvarnakâra
stabdhaprakṛitir loke	Prakâśavarsha
stanayugam	Bâṇa
sthâne varshati	Amritavardhana
strîtyeva galitaṃ	Bhartṛisârasvata
smararasanadîpûreṇodhâh	Narasiṅha
smitena hâvena	Bhadanta Asvaghosha
śrîkhaṇḍadravanirjharanti	Śambhu
śrîmanmanasavâsi	Dharavarman
srutvâ	Durgasena
slâghyaiva	Maṅkhaka
svachhandaṃ	Dharmakîrti
svajanavasaṭer	Pâjaka
svapne 'pi nâtha sukhadaṃ	Baka
svaprajñaye	Jalhana
svabhâvaṃ na	Kusumadeva
svabhâvaṃ naiva	Kusumadeva
svamin prabho priya	Kumârabhaṭṭa
svârtha nirapeksha	Prakâśavarsha
svavapushi nakhalakshma	Murâri
svechchhabhaṅgurabhâgya	Bilhaṇa
svedaḥ	Jonaka paṇḍita
svedâṃbhaḥkaṇikâ	Bâṇa

ह

hatamitrabalâ	Nârâyaṇasvâmin
harati kim apâṃ	Baka
harir eva mahâ vaidyaḥ	Vidyâdhara
hasta iva bhûtimalino	Subandhu

hâro dâlardravasam	Bâṇa
hiṅsâprabhavo	Bhâskara
he gandhakuṅjara	Jalhana
ho bâlachampakataro	Narendra
hemojjvaladviradavâji	Prajâśânti bhadanta
he râjânas tyajata	Bilhaṇa
he hemanta	Bâṇa
hutasajvâlâbhe	Vishnuśarman
hrito 'ṅgaragas	Jayavardhana
hṛidaya sthîyatâm	Vîrabhaṭa
hṛidayâni	Indrasinha
hṛidivisalatâ	Jayadeva

क्ष

kshaṇam ayam	Mâgha
kshaṇam	Mâgha
kshanakshayini	Kusumadeva
kshanasaṃpad iyaṃ	Bodhisattva
kshapâḥ	Pâṇini
kshârataiva	Prakâśavarsha
kshamî dâtâ gunagrâhî	Śrîharshadeva
kshîṇaś	Dhârâdhara
kshutkshâmena	Adbhutaphulla
kshubdhadaivânilod	Govindaraya
kshudhito 'pi	Muktikośaka
kshutkshâmo 'pi	Ratisena

BEZIEHUNGEN

DER

JAINA-LITERATUR

ZU ANDERN

LITERATURKREISEN INDIENS

VON

E. LEUMANN.

BEZIEHUNGEN DER JAINA-LITERATUR ZU ANDERN LITERATURKREISEN INDIENS.

Es ist nothwendig, dass ich zu Anfang auseinandersetze, was ich unter diesen Beziehungen verstehe und was ich nicht darunter einbegriffen denke. Man könnte als solche sich 1. Uebereinstimmungen gewisser Termini [1]) oder Formeln [2]), wie sich welche in der That bei der Vergleichung mit der buddhistischen Literatur finden, vorstellen, oder 2. gelegentliche Schilderungen von Ceremonien, die uns sonst nur aus den brahmanischen Çrauta- [3]) und Gṛhya- [4]) Sūtra bekannt sind, oder 3. andere dem jinistischen Erzählungsstyl so geläufige und so genaue und desshalb mancherorts werthvolle Schilderungen von Vorgängen und Ereignissen des gewöhnlichen Lebens [5]), zu denen oft die Literatur der Dharmaçāstra

1) Z. B. anavayagga = Pāli anamatagga (vgl. Ind. Streifen III, 150), paramciya = Pāli pārājika (f. Anmkg. zu Aup. S. § 30, I'), u. s. w.

2) Z. B. ālitte nam bhante u. s. w. (Bhag. II, 1, bei Weber S. 274) verglichen mit Mahāvagga I, 21.

3) Z. B. Bhag. XI, 9, Schilderung der Opferthätigkeit eines Brahmanen: agissa dāhine pāse satt' angāim samādahe (=°dadhe) || (1) sakaham (2) vakkalam (3) thānam (4) sejjā-bhandam (5) kamandalum || (6) danda-dārum tah' (7) āpānam ahe tāim samādahe || mahunā ya ghaena [= ghṛtena] ya tandulehi ya aggim hunati, 2 cārum sāhei, 2 balim Vaissadevam karei, 2 atihi-pūyam karei, tao pacchā appanā āhāram āhāreti.

4) Z. B. die Heirathsceremonien Jñātādh. XIV.

5) Z. B. die Arten der Körperbestrafung Aup. S. § 70, oder die Hinrichtung eines Verbrechers und dgl.

Parallelen bietet, oder 4. überhaupt das Bild der socialen Verhältnisse, das wir aus den Jaina-Texten theilweise mit merkwürdiger Ausführlichkeit und Lebendigkeit vor uns entrollt bekommen, im Vergleich mit demjenigen, das wir aus der übrigen mannigfaltigen Saṃskṛt-, Pāli- und Prākṛt-Literatur Indiens kennen. Eine allseitige Untersuchung nach diesen Richtungen hin, die gewiss interessante Resultate zu Tage fördern würde, befasst sich aber mehr mit dem, was Uebereinstimmung und nicht gerade Beziehung zu nennen wäre, indem die Beziehung immer eine gewisse causale Verknüpfung der auf einander bezogenen Gegenstände voraussetzt, was bei der blossen Uebereinstimmung bekanntlich nicht der Fall ist. So habe ich mich denn im Folgenden auf diejenigen Uebereinstimmungen der Jaina-Literatur mit den übrigen indischen Literaturkreisen beschränkt, welche ein gewisses Abhängigkeitsverhältniss entweder zeigen oder vielleicht voraussetzen lassen, und zwar führe ich sie unter folgenden fünf Rubriken auf als Beziehungen:

A. Zur buddhistischen Literatur,

B. Zur epischen Literatur des Brahmanismus,

C. Zur astronomischen Literatur des Brahmanismus,

D. Zur Tantra-Literatur.

A.

Mit der buddhistischen Literatur berührt sich die jinistische in einer Sage, die wie mir scheint ein so allgemeines Interesse beanspruchen darf, dass ich es wage, dieselbe in den beiden Versionen, der buddhistischen sowohl wie der jinistischen, kurz mitzutheilen. Der jinistischen muss dabei des Zusammenhangs wegen eine kurze Inhaltsangabe des Rāyapaseṇaijja (s. Ind. Stud. XVI, S. 382 ff.) vorausgeschickt werden.

Die Pāyāsi-Sage.

I. Ankunft Kumāra Kassapa's im Siṃsapā-Haine, und das Hinausziehen der Leute und Pāyāsi's.

Der ehrwürdige Kumāra Kassapa kam einst mit einer grossen Schaar von Bettelmönchen zu dem Siṃsapā-Haine im Norden der Kosala-Stadt Setavyā.

In der Stadt lebte und genoss die ihm von dem Kosala-Könige Pasenadi anvertrauten Nutzniessungsrechte der rājañña Pāyāsi. Derselbe hatte den verwerflichen Glauben, dass es kein Jenseits, keine Wiedergeburt[1]) und keine Vergeltung der guten und schlechten Werke gebe.

Als die Leute (die Brahmanen und sonstigen Einwohner) der Stadt Setavyā hörten, dass der Asket Kumāra-Kassapa, ein Schüler des Asketen Gotama, mit einer grossen Schaar von Bettelmönchen im Siṃsapā-Haine angekommen sei, zogen sie zu ihm hinaus, da er als ein weiser Arhant berühmt war und man es hoch hielt, mit solchen zusammenzutreffen.

Pāyāsi bemerkt von seiner Palastzinne aus die zum Siṃsapā-Haine hinwandelnden Schaaren, und als er von seinem Kämmerer (khattā) erfahren hat, was die Ursache ist, schickt er ihn hinunter zu den Leuten mit der Weisung, sie möchten etwas warten, da er selbst auch beabsichtige, den Kumāra Kassapa aufzusuchen; derselbe (setzt er hinzu) könnte sonst vorher den einfältigen Leuten den Glauben beibringen, als gäbe es ein Jenseits u. s. w., während es dies in Wirklichkeit doch nicht gibt. Der Kämmerer gehorcht dem Befehle des Pāyāsi und benachrichtigt die Leute von dem Vorsatze desselben.

Pāyāsi zieht dann hinaus, umgeben von den Schaaren, begrüsst den Kumāra Kassapa in höflicher Weise, während Andere dem Kumāra Kassapa den Gruss in verehrungsvoller oder auch in (einfach) höflicher Weise darbringen oder bloss

1) Ohne Childers negiren zu wollen, übersetze ich vorläufig opapātika in der Weise wie es ein Jaina auffassen würde und wie es auch die Nordbuddhisten genommen haben.

aus der Ferne oder gar nicht besonders grüssen, sondern nur schweigend mit und neben den Andern ihre Plätze einnehmen.

II. Dialog zwischen Pāyāsi und Kassapa.

1. P. Ich habe den Glauben, dass es kein Jenseits u. s. w. gibt.

K. Ich habe noch nie Einen gesehen und noch von Keinem gehört, der diesen Glauben gehabt hätte. Denn warum sollte er ihn haben?

Ich will Dir eine Frage stellen, die Du mir nach Deinem Belieben beantworten magst. Sind Sonne und Mond in der diesseitigen oder in der jenseitigen Welt? sind sie Gottheiten oder Menschen?

P. Sie sind Gottheiten.

K. Aus diesem Grunde solltest Du glauben, dass es ein Jenseits u. s. w. gibt.

2. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Ich hatte Freunde, Genossen und Verwandte, die einen gottlosen Lebenswandel führten; wenn sie krank wurden und hoffnungslos darniederlagen, sagte ist zu ihnen: Es gibt Asketen und Brahmanen, welche behaupten, dass Leute von solch gottlosem Lebenswandel nach dem Tode in die Hölle kommen; ist diese Behauptug wahr und kommt auch Ihr in die Hölle, so mögt Ihr dann herkommen und mich belehren, dass es ein Jenseits u. s. w. gibt; denn Ihr seid mir glaubwürdig und zuverlässig; was Ihr gesehen habt, gilt mir als ob ich es selbst gesehen hätte. Trotzdem sie mir zusagten, kamen sie nicht um mich zu belehren noch sandten sie einen Boten. Aus diesem Grunde [1]) habe ich jenen meinen Glauben.

1) pi ist hier wohl zu streichen, wie es auch am Schluss der ersten Antwort Kassapa's fehlt (iminā kho).

K. Ich will Dir eine Frage stellen, die Du nach Deinem Belieben beantworten magst. Vorausgesetzt Deine Bedienten (purisā) brächten Dir einen schuldigbefundenen (āgu-cāri) Dieb zur Bestrafung und Du gäbest den Befehl, ihm die Hände auf den Rücken zu binden, ihn kahl zu scheeren, auf den Strassen herumzuführen und ihm endlich im Süden der Stadt auf dem Richtplatz den Kopf abzuschlagen, würde da dem Dieb auf dem Richtplatz von seinen Henkern willfahrt werden, (wenn er sie aufforderte) noch zu warten, bis er seine Freunde, Genossen und Verwandten (über die schliessliche Bestrafung des Bösen) belehrt hätte, oder würden ihm nicht viel eher noch während seines Geredes die Henker den Kopf abschlagen?

P. Sie würden ihm den Kopf abschlagen.

K. Da also der Dieb nicht einmal als ein Mensch von den Henkern, die auch Menschen sind, jene Erlaubniss bekäme, wie sollten Deine Freunde, Genossen und Verwandten, die wegen ihres gottlosen Lebenswandels in der Hölle wiedergeboren sind, von den Höllenwächtern die Erlaubniss erhalten, zu Dir herzukommen um Dich zu belehren, dass es ein Jenseits u. s. w. gibt? Auch aus diesem Grunde solltest Du glauben, dass es ein Jenseits u. s. w. gibt.

3. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Ich hatte Freunde, Genossen und Verwandte, die einen rechtschaffenen Lebenswandel führten; wenn sie krank wurden und hoffnungslos darnieder lagen, sagte ich zu ihnen: Es gibt Asketen und Brahmanen, welche behaupten, dass Leute von solch recht-

schaffenem Lebenswandel nach dem Tode in den Himmel kommen; ist diese Behauptung wahr und kommt auch Ihr in den Himmel, so mögt Ihr dann herkommen und mich belehren, dass es ein Jenseits u. s. w. gibt; denn Ihr seid mir glaubwürdig und zuverlässig; was Ihr gesehen habt, gilt mir, als ob ich es selbst gesehen hätte. Trotzdem sie mir zusagten, kamen sie nicht um mich zu belehren noch sandten sie einen Boten. Auch aus diesem Grunde habe ich jenen meinen Glauben.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Denke Dir zum Beispiel, dass ein Mann bis über den Kopf in einem Jauchenkasten versenkt gewesen wäre. Du hättest ihn dann herausnehmen, mit Bambusrinde (velupesikā) reinigen, mit weisser Erde abreiben, hernach einsalben, pudern, frisiren, kleiden, schmücken und schliesslich zu den fünffachen Vergnügungen auf die Palastzinne führen lassen; würde derselbe nun wohl das Verlangen zeigen, wieder in den Jauchenkasten versenkt zu sein?

P. Gewiss nicht. Warum sollte er? Unrein ist ja der Jauchenkasten, unrein und übelriechend und ecklig und widerlich (no hidaṃ bho Kassapa, taṃ kissa hetu?! asuci bho Kassapa gūtha-kūpo u. s. w.)

K. Gerade so sind auch den Göttern die Menschen unrein und übelriechend und ecklig und widerlich. Aus (einem Umkreis von) 100 Meilen (yojana) hält der Geruch der Menschen die Götter fern. Wie sollten also Deine Freunde, Genossen und Verwandten, die in den Himmel gekommen sind, herkommen, um Dich zu belehren, dass es ein Jenseits u. s. w. gibt? Auch aus diesem Grunde.....

4. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Ich hatte Freunde, Genossen und Verwandte, die einen rechtschaffenen Lebenswandel führten; wenn sie krank wurden und hoffnungslos darnieder lagen, sagte ich zu ihnen: Es gibt Asketen und Brahmanen, welche behaupten, dass Leute von solchem Lebenswandel nach dem Tode im Himmel in die Gemeinschaft der Tāvatiṃsa-Götter gelangen; ist diese Behauptung wahr..... (wie vorhin).

K. Ich will Dir eine Frage stellen, die Du nach Deinem Belieben beantworten magst. Ein Jahrhundert der Menschen ist bloss soviel wie ein Tag (rattindivo) jener Tāvatiṃsa-Götter, und aus solchen Tagen bildet sich das himmlische Jahrtausend, welches die Lebensdauer jener Götter ist; wenn also Deine Freunde, Genossen und Verwandten, die im Himmel in die Gemeinschaft der Tāvatiṃsa-Götter gelangt sind, dächten, sie wollten erst zwei or drei Tage sich den fünffachen himmlischen Vergnügungen hingeben und nachher herkommen um Dich zu belehren, dass es ein Jenseits u. s. w. gebe, würden sie Dir da haben die Belehrung bringen können?

P. Keineswegs; denn wir wären längst gestorben.

5. P. Wer hat Dich indessen belehrt, dass es Tāvatiṃsa-Götter gebe und dass dieselben eine so lange Lebensdauer hätten? Ich meinerseits glaube das gar nicht.

K. Denke Dir, dass ein Blindgeborner, weil er die verschiedenfarbigen Objecte, das Ebene und Unebene, Gestirne, Sonne und Mond nicht sehen kann, sagte, All das existire gar nicht, da er es ja nicht sehe, würde derselbe wohl Recht haben?

P. Keineswegs.

K. Gerade aber wie jener Blindgeborne entgegnest Du mir, wenn Du sagst, Wer mich belehrt hätte, dass es Tāvatiṃsa-Götter gebe und dass dieselben eine so lange Lebensdauer hätten; Du Deinerseits glaubest das gar nicht. Denn wahrlich das Jenseits ist nicht mit dem fleischlichen Auge (maṃsa-cakkhunā) wahrzunehmen; die Asketen und Brahmanen, die da im Walde ihr stilles Dasein führen, diese bilden (visodhenti) in Achtsamkeit und Anstrengung ihr geistiges Auge (dibbaṃ cakkhuṃ) aus, mit welchem sie das Diesseits sowie das Jenseits und die Wiedergeburten wahrnehmen. In dieser Weise ist das Jenseits wahrzunehmen, nicht aber, wie Du meinst, mit dem fleischlichen Auge. Auch aus diesem Grunde.....

6. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Ich sehe, dass die Asketen und Brahmanen mit sammt ihren Tugenden und schönen Lehren das Leben lieben und den Tod fürchten, Glück suchen und Unglück meiden; und doch müssten sie, sollt' ich meinen, wissen, dass ihrer nach dem Tode ein Besseres wartet; sie lieben aber vielmehr das Leben, fürchten den Tod, suchen Glück und meiden Unglück [1]). Auch aus diesem Grunde habe ich jenen meinen Glauben.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige

---

1) Der Original-Text ist hier nicht ganz concinn und scheint eine Lücke zu haben.

Leute den Sinn des Gesagten. Einst hatte ein Brahmane zwei Frauen und von der einen einen 10 oder 12jährigen Sohn; die andere war schwanger und der Entbindung nahe. Da starb der Brahmane; sein Sohn forderte darauf von der Mitgemahlin seiner Mutter das väterliche Erbgut heraus. Sie entgegnete, dass er noch warten möge, bis sie geboren hätte; würde das Kind ein Knabe sein, so müsste derselbe auch einen Erbtheil bekommen; sei es ein Mädchen, so falle sie ihm als Pflegekind zu. Da der Junge trotzdem von seiner Forderung nicht abliess, schnitt sie sich, um zu erfahren, ob die Frucht ein Knabe or ein Mädchen sei, den Leib auf, und kam dabei um ihr Leben sowohl wie um ihre Frucht und ihre Habe. Gerade wie diese Einfältige, da sie in unverständiger Weise nach einem Erbtheil trachtete zu Grunde ging, so wirst auch Du Einfältiger, wenn Du in unverständiger Weise nach dem Jenseits trachtest, zu Grunde gehen. Wahrlich! die Asketen und Brahmanen versuchen nicht reif zu machen, was nicht reif ist, sondern warten weise die Reife ab; denn sie haben ihr Leben nöthig, da sie, je länger sie leben, umsomehr Gutes verrichten zum Heile und Wohl der Götter und Menschen. Auch aus diesem Grunde.....

7. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung; ich liess ihn lebendig in einen grossen Topf werfen, die Oeffnung (mukham) zuschliessen, mit einem nassen Riemen verbinden und nasse Erde aufstreichen, dann den Topf auf einen Ofen bringen und Feuer anlegen. Als

ich dachte, der Mann sei nun todt, liess ich den Topf herunternehmen und sorgfältig öffnen, und spähte, ob ich nicht dabei die Seele könnte entweichen sehen. Indessen war mir dies nicht möglich. Auch aus diesem Grunde habe ich jenen meinen Glauben.

K. Ich will Dir eine Frage stellen, die Du nach Deinem Belieben beantworten magst. Erinnerst Du Dich nicht [1]) (irgendwann) einen hübschen Traum gesehen zu haben?

P. O ja.

K. Haben Dich da Deine Sclavinnen bewacht?

P. Gewiss.

K. Und haben sie dabei Deine Seele entweichen und wieder eintreten [2]) sehen?

P. Nein.

K. Wenn also Jene nicht einmal an Dir dem Lebenden eine Seele aus- und eintreten sehen können, wie solltest Du das an einem Todten beobachten können? Auch aus diesem Grunde.....

8. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung; ich liess ihn lebendig wägen, dann erdrosseln und wieder wägen; und der Leichnam war schwerer als der lebendige Körper gewesen war. Auch aus diesem Grunde habe ich jenen meinen Glauben.

---

1) Abhijānāsi mit dem absol. passitvā; eine andere Construction verlangt Pān. III, 2, 112 ff. Man könnte hier indessen abhijānāsi auch mit: „Gibst du zu?" übersetzen.

2) Im Original umgekehrte Reihenfolge: pavisantam vā nikkhamantam vā.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Wenn zum Beispiel ein Mann eine glühend gemachte eherne Kugel wägt, und nachdem sie erkaltet ist, wieder wägt, ist sie dann leichter im ersten or zweiten Falle?

P. Im ersten. da sie mit Feuer und Luft erfüllt ist.

K. Gerade so ist auch der Leib, wenn er mit Leben (āyu), Athem und Verstand erfüllt ist, leichter, als wenn er ihrer beraubt ist. Auch aus diesem Grunde.....

9. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung; ich liess ihn, ohne dass ihm dabei ein Häärchen gekrümmt wurde (anupahacca chaviñ ca cammañ ca u. s. w.), umbringen; als er todt [1]) war, liess ich ihn, immer mit der Absicht, ob wir seine Seele nicht entweichen sehen könnten, erst in verschiedene Lagen bringen, dann ihm der Reihe nach mit einer Hand [2]), einer Scholle, einem Stock und einem Schwert einen Schlag versetzen, schliesslich ihn schütteln und rütteln. Doch konnten wir die Seele nicht entweichen sehen, und trotzdem nahm er keine sinnliche Empfindung wahr (na ppaṭisaṃvedeti), obschon doch sowohl seine fünf Sinne wie die fünf Arten von Sinnesobjecten ganz dieselben waren (wie vorher). Auch aus diesem Grunde habe ich jenen meinen Glauben.

---

1) MS. amato statt mato.

2) Der sing. ist vielleicht eher collectivisch zu nehmen: „mit Händen u. s. w. Schläge versetzen".

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Einst ging ein Muschelbläser in ein fernes (eigtl. Grenz-)Land, wo er in einem Dorf seine Muschel dreimal ertönen liess und sie dann weglegte auf die Erde. Die Leute, über die Töne verwundert, strömten zu ihm hin und verlangten Aufklärung [1]). Darauf brachten sie immer mit den Worten: „töne, Muschel!" dieselbe erst in verschiedene Lagen, versetzten ihr dann der Reihe nach mit einer Hand [2]), einer Scholle, einem Stock und einem Schwert einen Schlag und schliesslich schüttelten und rüttelten sie dieselbe. Doch gab sie keinen Ton. Der Muschelbläser wunderte sich über die Einfalt der Leute, nahm vor ihren Augen die Muschel, liess sie dreimal ertönen, und ging fort mit ihr. Da dachten die Leute: In Verbindung mit einem Manne und mit einer Anstrengung (beim Blasen) und mit Luft tönt die Muschel, sonst aber nicht. Gerade so verrichtet der Leib die verschiedenen Bewegungen, nimmt die fünf Arten von sinnlichen Empfindungen und mit dem (sechsten) innern Sinne (manasā) das Geistige (dhammaṃ) wahr, wenn er mit dem Leben (āyu), Athem und Verstand versehen ist, sonst aber nicht. Auch aus diesem Grunde.....

10. P. Trotzdem habe ich den gegentheiligen Glauben.

K. Hast Du einen Grund dafür?

P. Ja.

K. Und welchen?

P. Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung. Ich liess ihm, immer

---

1) Es folgt keine Antwort.

2) S. vorhergeh S. Note 2.

mit dem Gedanken, seine Seele finden zu können, der Reihe nach Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark aufreissen; doch fand ich die Seele nicht. Auch aus diesem Grunde habe ich jenen meinen Glauben.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Einst lebte ein das Feuer unterhaltende Jaṭila-Brahmane in einer Laubhütte im Walde. Da kam aus einem andern Lande eine Karawane und brachte eine Nacht in der Nähe seines Haines (assamo) zu, worauf sie wieder weiter zog. Der Jaṭila ging auf den Platz, um vielleicht etwas Zurückgelassenes aufzufinden, und da er ein kleines Knäblein fand, nahm er es mit sich aus Barmherzigkeit, um es bei sich aufzuziehen. Als dasselbe etwa 10 or 12 Jahre alt geworden war, hatte der Jaṭila einmal etwas im Lande zu thun, und trug dem Knaben auf, das Feuer zu pflegen und nicht erlöschen zu lassen, oder wenn es erlöschen sollte, mit Axt und Holz und den beiden Reibhölzern (araṇi-sahitaṃ) neues anzufachen und zu pflegen; darauf ging er in's Land. Aber das Bübchen (khiḍḍā-pasūta) liess das Feuer erlöschen, und der erhaltenen Anweisung eingedenk spaltete es, fort und fort nach Feuer suchend, die beiden Reibhölzer in immer kleinere Stücke, machte sie zu ganz kleinen Spänchen (sakalika), zerrieb diese in einem Mörser und liess sie vom Winde zerstäuben; doch fand er kein Feuer. Als dann der Brahmane nach Erledigung seines Geschäftes zurückkam und der Knabe ihm seine vergeblichen Bemühungen mittheilte, dachte er: Welch ein einfältiger Knabe, der auf so unverständige Weise Feuer suchen will! und vor dessen Augen nahm er zwei Reibhölzer, rieb Feuer und sagte: „Auf diese

Weise ist Feuer zu erzeugen, aber nicht wie Du Einfältiger es versucht hast". Gerade so suchst Du, o Einfältiger, in unverständiger Weise das Jenseits auf; lass ab von Deinem verwerflichen Glauben, damit er Dir nicht für immer zum Unheil gereiche!

11. P. Trotzdem kann ich von diesem verwerflichen Glauben nicht ablassen; denn der Kosala-König Pasenadi und andere Könige ausserdem (tiro-rājāno) wissen, dass ich ihn habe, und wenn ich davon abliesse, so würden sie sagen: „wie einfältig ist Pāyāsi, der da annimmt, was er vorher verlachte (duggahita [deluded Childers]-gāhī)", und ich würde nur Aerger und Schmach davon haben.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Einst ging eine grosse Karawane mit 1000 Wagen aus einem östlichen in ein westliches Land; wo immer sie hinkam, brauchte sie Gras und Holz mitsammt den Harītaka-Früchten schnell auf. Desshalb beschlossen die beiden Karawanenführer, von denen jeder 500 Wagen unter sich hatte, die Karawane zu halbiren. So brach denn der Eine mit viel Gras-, Holz- und Wasser-Vorrath auf; nach zwei oder drei Tagen begegnete ihm ein Mann mit schwarzrothen Augen, losgebundenem Gürtel, weissem Lotuskranz, nassen Kleidern, nassen Haaren auf einem von einem Esel gezogenen Wagen, dessen Räder von Koth bespritzt waren. Nachdem der Karawanenführer ihn erst gefragt hatte, woher er komme und wohin er gehe, fragte er weiter, ob sich weiterhin in der Wüste etwa eine grosse Wolke (d. h. Regen) gezeigt hätte. Der Mann bejahte dies, die Wege seien ganz mit Wasser überflossen und es gäbe Gras und Holz und Wasser in Menge, sie

möchten desshalb nur ihren Vorrath an diesen Dingen liegen lassen, um mit erleichterten Wagen schneller vorwärts zu kommen und sie sollten nicht ihre Zugthiere [1]) (unnöthig) ermüden. Der Karawanenführer befahl darauf den Vorrath an Gras u. s. w. liegen zu lassen, damit man schneller vorwärts komme; allein da sie an keiner der folgenden sieben Rasten (satthāvāsa) weder Gras noch Holz noch Wasser antrafen, kamen sie um, und Menschen und Vieh frass der unmenschliche (a-manuso) Dämon (des Ortes) auf und liess nicht einmal die Gebeine übrig. Als der zweite Karawanenführer dachte, der erste sei nun weit genug voraus, brach er mit vielem Gras-, Holz- und Wasser-Vorrath auch auf; nach zwei oder drei Tagen begegnete ihm ein Mann mit..... (wie vorhin)... und sie sollten nicht ihre Zugthiere (unnöthig) ermüden. Der Karawanenführer schenkte indessen der Aussage des Mannes, da er weder ein Freund noch Verwandter sei, keinen Glauben und befahl, man sollte den Vorrath nicht liegen lassen, sondern mit Sack und Pack (yathā-katena bhaṇḍena) weiterziehen. Und sie trafen an keiner der folgenden sieben Rasten weder Gras noch Holz noch Wasser an, wohl aber bei der siebenten die zu Grunde gegangene Karawane, von deren Menschen und Vieh sie nicht einmal mehr die Gebeine fanden, da Alles von dem Dämon (des Ortes) aufgefressen war. Da liess der Karawanenführer, da nun doch die (andere) Karawane durch die einfältige Leitung des Führers zu Grunde gegangen sei, in der eigenen Karawane die wohlfeilen Waaren wegwerfen und dafür die kostbaren der andern sammeln; und sie kamen glücklich aus der

1) Yogya in dieser Bedeutung sonst nur vedisch.

Wüste heraus. Gerade wie die eine Karawane durch die einfältige Leitung ihres Führers zu Grunde ging, so wirst auch Du Einfältiger zu Grunde gehen, wenn Du in unverständiger Weise das Jenseits aufsuchst, gerade wie jener erste Karawanenführer [1]); denn Alle, die das glauben, worauf man nicht hören sollte, gehen zu Grunde, wie die Leute jener Karawane. Lass ab von Deinem verwerflichen Glauben, damit er Dir nicht für immer zum Unheil gereiche.

12. P. Trotzdem .... (wie vorhin) .... und ich würde nur Aerger und Schmach davon haben.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Einst ging ein Schweinemäster aus seinem Dorf in ein anderes Dorf, sah dabei einen Haufen trocken gewordenen Mist (gūtha), und da seine Schweine kein Futter hatten, dachte er den Haufen Mist mit sich zu nehmen, breitete seinen Mantel aus, füllte ihn, band ihn zusammen und trug ihn auf dem Kopf davon. Unterwegs kam unerwartet ein heftiger Regen. Trotzdem die Mistlast nun mehr und mehr zu rinnen begann und der Mann bis an die Spitzen der Zehennägel besudelt wurde, trug er sie doch weiter. Die Leute fragten ihn, ob er verrückt sei. „Nein, Ihr seid verrückt", antwortete er, „denn meine Schweine haben kein Futter." Gerade wie dieser Mistträger entgegnest Du mir; lass ab von Deinem verwerflichen Glauben, damit er Dir nicht für immer zum Unheil gereiche.

13. P. Trotzdem .... (wie vorhin) .... und ich würde nur Aerger und Schmach davon haben.

---

1) Dieser Zusatz zeigt, dass für den Vergleich die Karawane und ihr Führer als Dasselbe gilt und Pāyāsi mit Beiden ohne Unterschied in Parallele gesetzt wird.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Einst spielten zwei Würfelspieler mit einander; dabei verschluckte der Eine jeden unglücklich geworfenen Würfel. Der Andere bemerkte das und sagte: Du verstehst es aus dem Fundament; gib mir die Würfel, ich will sie beopfern [1]). Und er gab ihm die Würfel. Dieser bestrich sie dann mit einem Gift, und sagte hernach zum Andern: „Komm, lasst uns (wieder) spielen.“ Sie spielten und der Eine verschluckte wieder jeden unglücklich geworfenen Würfel. Der Andere bemerkte das und sagte:

Mit brennendstem Stoffe
Bestrichenen Würfel
Verschlingend der Mann
Bemerkte es nicht.
Verschluck nur, verschluck nur!
Elendiger Spieler!
Am Ende wird's doch
Noch bitter für Dich.

Gerade wie dieser falsche Spieler entgegnest Du mir; lass ab von Deinem verwerflichen Glauben, damit er Dir nicht für immer zum Unheil gereiche.

14. P. Trotzdem .... (wie vorhin) .... und ich würde nur Aerger und Schmach davon haben.

K. Ich will einen Vergleich auf Dich anwenden; denn mit Hülfe eines Vergleiches verstehen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten. Einst gab es (vuṭṭhāsi!) ein Land, in welches zwei Freunde gingen, um Etwas zu erwerben. In einem Dorf (? gāma-paṭṭana) fanden sie eine Menge liegen gelassenen Hanf; sie

1) Dies bezieht sich wohl auf eine abergläubische Ceremonie, durch die man sich die Würfel günstig zu machen suchte. Hier natürlich ist sie nur Vorwand.

banden sich Beide eine Last davon auf und kamen damit in ein anderes Dorf. Dort fanden sie eine Menge liegen gelassenes Hanfgarn, und der Eine sagte zum Andern: „Wofür wir Hanf wünschten, Hanfgarn ist hier in Menge; drum wollen wir unsre Hanflasten wegwerfen und dafür Hanfgarnlasten mit uns nehmen". „Lange habe ich meine Hanflast schon getragen (antwortete der Andere) und gut aufgebunden; ich bin zufrieden, Du magst für Dich sehen" [1]). Und Jener wechselte die Last, wie er vorgeschlagen hatte. Dann kamen sie in andere Dörfer und fanden der Reihe nach liegen gelassene Mengen von Hanftüchern, Flachs, Flachsgarn, Flachstüchern, Baumwolle, Baumwollengarn, Baumwollentüchern, Kupfer, Zinn, Blei, Silber, Gold, und jedesmal suchte der Eine den Andern in derselben Weise wie am Anfang zu überreden, die Last gegen eine bessere einzutauschen; doch lehnte dieser es stets mit denselben Worten ab, während der Eine schliesslich eine Goldlast auf sich nahm. Als sie nach Hause kamen, wurde der mit der Hanflast weder von den Eltern noch von Weib und Kind noch von seinen Freunden und Genossen freudig begrüsst und erlebte desshalb keine Freude, der mit der Goldlast dagegen wurde von Allen freudig begrüsst und erlebte viele Freude. Gerade wie jener Hanflastträger entgegnest Du mir; lass ab von Deinem verwerflichen Glauben, damit er Dir nicht für immer zum Unheil gereiche.

III. Bekehrung des Pāyāsi.

P. Durch Deinen ersten Vergleich war ich so befriedigt, dass ich glaubte, nur um die mannigfaltigen Fragen

---

1) Ayam 'kho me sanabhāro dūr'-ābhato ca su-sannaddho ca; alam me, tam pajānāhīti.

und Entgegnungen zu hören, Dir widersprechen zu müssen. Vortrefflich (abhikkantam)! Gerade wie wenn Einer das Umgestürzte aufrichtete (nikkujjitaṃ ukkujjeyya) oder das Verborgene aufdeckte, oder einem Einfältigen den Weg zeigte oder im Dunkel eine Lampe darböte, damit Diejenigen, die Augen haben, sehen können, gerade so ist durch Dich die richtige Lehre (dhammo) verkündet worden; desshalb suche ich meine Zuflucht bei dem erhabenen Gotama, seiner Lehre und seiner Gemeinde; Du magst mich von nun an so lange ich lebe als einen frommen Laien betrachten.

IV. Payasi als frommer Laie.

P. Ich möchte ein grosses Opfer bringen und Du magst mir Anweisung geben, wie es mir für immer zum Heile gereiche.

K. Ein Opfer, bei welchem Kühe oder Kleinvieh (Ziegen und Schafe) oder männliche Schweine geschlachtet werden oder verschiedene (andere) lebende Wesen dem Tode verfallen, und wobei die Empfänger in Glaube, Gedanken, Worten, Werken, Lebensweise, Bemühungen, Gedenken und Andacht irrig sind, ein solches Opfer bringt keine Frucht; so wie, wenn ein Bauer mit Saamen und Pflug (bija-mangala) in den Wald ginge und dort auf schlechtem Erdreich die Saamenkörner einsäte, wo sie stückig, faul und vor Wind und Hitze verdorben würden, ohne Ernte zu versprechen weil nicht gut in den Boden gepflügt, und wo die Gottheit nicht zur richtigen Zeit Regen spendete [1]), die Saamenkörner nicht wachsen und gedeihen würden und der Bauer nicht viele Frucht erlangen würde, nicht [illegible]

P. Nein.

1) Anuppavecchcyya; s. Childers pavecchati.

K. Gerade so bringt ein Opfer, bei welchem Kühe u. s. w. geschlachtet werden u. s. w., keine Frucht; dagegen bringt Frucht ein Opfer, bei welchem keine Kühe u. s. w. geschlachtet werden und (überhaupt) keine lebenden Wesen dem Tode verfallen und wobei die Empfänger in Glaube u. s. w. richtig sind; so wie, wenn ein Bauer mit Saamen und Pflug in den Wald ginge und dort auf gutem Erdreich die Saamenkörner einsäte, wo sie nicht stückig und faul und von Wind und Hitze verdorben würden, sondern vielfältige [1]) Ernte versprächen, und wo die Gottheit zur richtigen Zeit Regen spendete, die Saamenkörner wachsen und gedeihen würden und der Bauer viele Frucht erhielte, nicht wahr?

P. Gewiss.

K. Gerade so bringt Frucht ein Opfer, bei welchem nicht Kühe u. s. w. geschlachtet werden u. s. w.

Da machte Pāyāsi an die Asketen, Brahmanen, Armen (kapaṇi), auf Wanderungen Befindlichen ('ddhika) und Bettler (vaṇibbaka-yācaka) eine Schenkung von Linsengerichten [2]) und von abgetragenen fadenscheinigen [3]) Kleidern. Mit der (Besorgung der) Schenkung war ein Brahmanenjunge, Namens Uttara beauftragt, welcher dabei erklärte, dass Pāyāsi sich damit nicht etwa das Jenseits sondern bloss das Diesseits erworben hätte. Als Pāyāsi dies hörte, fragte er ihn: „Warum sagtest Du so; gebe ich die Schenkung nicht in reiner Absicht und in der Hoffnung, dass sie mir fruchtbringend sein möge?" „In Deiner Schenkung (versetzte Uttara) gibst Du Linsengerichte, die Du selbst nicht einmal mit Deinem

1) Sukhandāyita; vorher a-sukassita, was demnach in °khandāyita zu verbessern sein dürfte.

2) Kaṇajakam bilanga-dutiyam (collectivisch); bilanga (bei den Jaina bhilanga) eine Linsenart.

3) ? Thevaka oder theraka und 'gulavālaka.

Fusse berühren geschweige denn essen möchtest, und abgetragene fadenscheinige Kleider, die Du selbst nicht einmal mit Deinem Fusse berühren geschweige denn umlegen möchtest; Du bist uns lieb und angenehm; wesshalb sollten wir einen, der uns lieb und angenehm ist, mit Unangenehmem bescheeren?" Darauf liess Pāyāsi Speisen, wie er sie selbst ass, und Kleider, wie er sie selbst umlegte, in die Schenkung aufnehmen. Er kam dann, da er seine Schenkung in gleichgültiger Weise und nicht eigenhändig und ohne Ueberlegung ausgeführt und Plunder (apaviddhaṃ dānaṃ) darin aufgenommen hatte, nach dem Tode unter die Gemeinschaft der Cātummahārājika-Götter in die Serissaka-Himmelsregion, die keinen Buddha hatte [1]). Der Brahmanenjunge Uttara aber, der mit Sorgfalt und eigenhändig und mit Ueberlegung die Schenkung besorgte und keinen Plunder schenken wollte, kam nach dem Tode in den (höchsten) Himmel unter die Gemeinschaft der Tāvatiṃsa-Götter.

V. Moral.

Einst verweilte der ehrwürdige Gavampati längere Zeit in der Serissaka-Himmelsregion; da kam der (nunmehrige) Gott Payāsi zu ihm und brachte ihm seine Verehrung dar. „Wer bist Du?" fragte Dieser. (Jener antwortete:) „Ich bin der rājañña Payāsi." — „Hattest Du nicht den Glauben, es gebe kein Jenseits u. s. w.?" — „O ja; doch bin ich durch den ehrwürdigen Kumāra Kassapa von diesem falschen Glauben befreit worden." „Wo ist der Brahmanenjunge Uttara hingekommen, der Deine Schenkung besorgte?" — „Er kam, da er die Schenkung mit Sorgfalt u. s. w. besorgte, in den (höchsten) Himmel unter die Gemeinschaft der Tāvatiṃsa-

1) Suññam.

Götter; ich aber, da ich sie in gleichgültiger Weise u. s. w. ausführte, kam hieher; desshalb magst Du, wenn Du in die Menschenwelt zurückkehrst, verkünden: „Schenket mit Sorgfalt u. s. w.; Pāyāsi, der das Gegentheil that, kam nach dem Tode unter die Gemeinschaft der Cātummahārājika-Götter; der Brahmanenjunge Uttara aber, der mit Sorgfalt u. s. w. die Schenkung besorgte, kam nach dem Tode in den (höchsten) Himmel unter die Gemeinschaft der Tāvatiṃsa-Götter." Und Gavampati verkündete dies, als er wieder in die Menschenwelt zurückkehrte.

Das Râyapaseṇaijja (Râjapraçnî) mit der Paesi-Sage.

A. Solenne Einleitung.

I. Der Panca-namaskâra (der im Aup. fehlt).

II. Situationsschilderung, Personen u. s. w., in abgekürzter Form mit Verweisung auf das Aupapâtika Sûtra (entsprechend Aup. §§ 1—54). Stadt Âmalakappâ, Heiligthum Âmbasâlavaṇa, König Seya, Königin Dhâriṇî.

B. Erzählung von der Wallfahrt des Gottes Sûriyâbha zum Ambasâlavaṇa-Heiligthum.

I. Sûriyâbha's Entschluss zu Mahâvîra zu wallfahrten und Vorbereitungen hiezu (vgl. Aup. §§ 39—48). Zu der Zeit verweilte der Gott Sûriyâbha in der Sûriyâbha-Region (°vimâṇa) des Sohamma-Himmels (°kappa); und als er mit Anwendung seiner unbegrenzten Sehkraft (viuleṇaṃ ohiṇâ âbhoemâṇe) den Mahâvîra beim Ambasâlavaṇa-Heiligthum verweilen sah, empfand er grosse Freude darüber, erhob sich von seinem Thron und stieg von der Fussbank herunter, um in der Richtung des Stifters (titthagarâbhimuhe) sein Gebet zu sprechen (namo 'tthu ṇaṃ), und sprach den Entschluss aus, eine Predigt Mahâvîra's anhören

zu gehen (wie Aup. § 38). Zur Ausführung dieses Entschlusses beruft er seine „dienstergebenen Götter" (abhiogiyâ devâ) und beauftragt sie, nachdem sie Mahâvîra ihre Verehrung dargebracht hätten, die Gegend wo er weilt in einem Umkreis von einem joyaṇa zu reinigen und mit wohlriechenden Düften zu erfüllen.

Die dienstergebenen Götter versprechen es zu thun; „mit einem Zauberakt" (veuvviya-samugghâeṇaṃ samohaṇanti, 2 ttâ) entfernen sie (daṇḍaṃ nissaranti) ihre 16 fachen Schmucksachen, scheiden die grobe Materie aus (ahâ-bâyare poggale parisâḍenti) und legen die feine Materie um (ahâ-suhume poggale pariyâdiyanti), und mit einem zweiten Zauberakt erschaffen sie sich eine verwandlungsfähige Gestalt (uttara-veuvviya- rûva); schnell eilen sie mitten über die Inseln und Meere nach dem Ambasâlavaṇa-Heiligthum im Bharaha-Gebiete der Jambuddîva-Insel, und bezeugen dem Mahâvîra ihre Verehrung („amhe ṇaṃ bhante..... pajjuvâsâmo").

Mahâvîra nimmt sie entgegen mit der Bemerkung, dass es etwas von Alters her Gebräuchliches und Gebotenes sei, dass die Götter den Heiligen (arahanta bhagavanta) ihre Verehrung darbrächten.

Die dienstergebenen Götter freuen sich dieser Entgegennahme ihrer Verehrung; mit einem Zauberakt entfernen sie ihre 16 fachen Schmucksachen, scheiden die grobe Materie aus (und legen die feine Materie um) und mit einem zweiten Zauberakt erschaffen sie sich Regen bringende Winde (saṃvaṭṭa-vâe viuvvanti).

Gleich wie ein kräftig gebauter, tüchtiger Dienstknabe mit einem Besen einen freien Platz rein macht, so erschaffen die dienstergebenen Götter des Sûriyâbha (mit einem Zauberakt) die Regen bringenden Winde und reinigen damit den Platz rings um Mahâvîra in einem Umkreis von einem joyaṇa; und rasch hernach erschaffen sie mit einem zweiten

Zauberakt einen Regenschauer (abbha-vaddalae viuvvanti). Gleich wie ein kräftig gebauter, tüchtiger Dienstknabe mit einem Wassergefäss einen freien Platz bespritzt, so erschaffen die dienstergebenen Götter des Sûriyâbha (mit einem Zauberakt) den Regenschauer und durchregnen damit unter Donnern und Blitzen den Platz rings um Mahâvîra in einem Umkreis von einem joyaṇa; und rasch hernach erschaffen sie mit einem dritten Zauberakt einen Blumenregen (puppha-vaddalae viuvvanti).

Gleich wie ein kräftig gebauter, tüchtiger Blumenknabe mit einem Blumenkorbe einen freien Platz mit Blumen bestreut, so erschaffen die dienstergebenen Götter des Sûriyâbha (mit einem Zauberakt) den Blumenregen und durchregnen damit unter Donnern und Blitzen den Platz rings um Mahâvîra in einem Umkreis von einem joyaṇa; rasch hernach gehen sie zu Mahâvîra, und nach verehrungsvollem Abschied verlassen sie das Ambasâlavaṇa-Heiligthum, um zu Sûriyâbha zurückzukehren und ihm die Ausführung seines Befehls mitzutheilen.

Erfreut über die Ausführung seines Befehls ruft Sûriyâbha seinen Infanterie-Obersten (pâyattâṇiyâhivai) und befiehlt ihm auszurufen, er werde zu dem Ambasâlavaṇa-Heiligthum wallfahrten, und man sei eingeladen sich für die Wallfahrt bei Sûriyâbha einzufinden.

Der Infanterie-Oberst freut sich natürlich seines Auftrags, läutet dreimal die Glocke, dass es wiederhallt und dass die den Sûriyâbha-vimâṇa bewohnenden Götter und Göttinnen dahereilen.

Nachdem die Glocke verklungen ist, verkündet er die Einladung zur Wallfahrt, welche freudig aufgenommen wird. Hierauf lässt Sûriyâbha durch einen seiner dienstergebenen Götter seinen gewaltigen schnellen Wagen-Palast jâṇa-vimâṇa herbringen. Sehr ausführliche Schilderung desselben: an demselben sind angebracht drei mannigfaltig

geschmückte Zugangstreppen ti-somâṇa-paḍirûvaga, vor diesen Thorbogen toraṇa, darüber die acht Glückszeichen mangala, die verschiedenfarbigen Wimpel und übrigen Verzierungen (s. Aup. §§ [10]—[12]). Im Innern des Wagen-Palastes ist ein Boden von einer prachtvollen Glätte und ausgelegt mit Juwelen, deren fünffache Farben unvergleichlich viel tiefer und schöner sind als die der farbengesättigtesten Gegenstände, und deren Duft (gandha) und Berührungslieblichkeit (phâsa) in demselben Maasse unvergleichlich viel vortrefflicher sind als diejenigen der wohlriechendsten und berührungslieblichsten Gegenstände. Im Ferneren befindet sich an dem Wagen-Palast ein Pavillon pecchâghara-maṇḍava mit einem ebenso glatten und prächtigen Fussboden, mit einem Traghimmel (?) ulloya, einem Bodenaufsatz (Teppich?) akkhâḍaga (akshapâṭaka), in dessen Mitte ein Juwelenpiedestal maṇi-peḍhiyâ, darauf ein Thron sîhâsaṇa, über welchen eine Siegesdecke vijayadûsa gebreitet ist; in der Mitte dieser Decke hängt an einem Hacken ankusa ein topfrunder Perlenkranz kumbhikka muttâdâma und nach den vier Himmelsrichtungen vier andere halbsogrosse; die Aufstellung der Thronstühle auf dem Wagen-Palast erfolgt in folgender Anordnung:

im Nordwest., Norden u. Nordost.	4000	für die	sâmâṇiyâ devâ.
im Osten	4000	„ „	aggamahisîo.
im Südosten	8000	„ „	abbhantara-parisâ.
im Süden	10000	„ „	majjhima-parisâ.
im Südwesten	12000	„ „	bâhira-parisâ.
im Westen	7	„ „	aṇiyâhivaî.
je 4000 nach allen 4 Seiten hin	16000	„ „	âyarakkha-devâ.
im Ganzen	54007	Thronstühle.	

So ist denn dieser prächtige Wagen-Palast der aufgehenden Morgensonne oder einem in der Nacht erglänzenden Blumenwald zu vergleichen.

II. Die Fahrt des Gottes Sûriyâbha zum Ambasâlavaṇa-Heiligthum (vgl. Aup. §§ 49—54).

Nachdem dem Sûriyâbha von seinem dienstergebenen Gotte die Ausführung des ihm gegebenen Auftrages mitgetheilt worden ist, nimmt er mit einem Theil seines Gefolges, nämlich mit den 4 aggamahisîo und ihrem pariyâla und mit den beiden Heeresabtheilungen der gandhavva und naṭṭa die für die Wallfahrt passende verwandlungsfähige Gestalt an (jiṇindâbhigamaṇa-joggaṃ uttara-veuvviyaṃ rûvaṃ viuvvai), besteigt von Osten her den Wagen-Palast und setzt sich nach Osten gewendet auf seinen Thron. Die Genossenschaftsgötter (sâmâṇiyâ devâ) steigen auf der nördlichen Zugangstreppe ein, die übrigen Götter und Göttinnen auf der südlichen. Es präsentiren sich nun vor Sûriyâbha sechs verschiedene Gruppen, 1) die Glückszeichen, 2) der goldene Wasserkrug u. s. w. (ähnlich wie Aup. § 49).

So fährt denn Sûriyâbha nach dem nördlichen Ausgang des Sohamma-kappa, von hier mitten über die Inseln und Meere hin zu dem im Südosten der Insel Nandissara gelegenen Berge Ratigara, und nachdem hier der ganze göttliche Pomp zurückgelassen worden ist, zu dem auf der Jambuddîva-Insel gelegenen Heiligthum Ambasâlavaṇa und zu Mahâvîra, nähert sich nach drei Verehrungsumfahrten (teṇaṃ divveṇaṃ jâṇa-vimâṇeṇaṃ tikkhutto âyâhiṇa-payâhiṇaṃ karei) dem Erdboden bis auf 4 Fingerbreiten, und steigt mit seinem Gefolge in derselben Ordnung durch die drei Treppen aus, in welcher man vorher eingestiegen war.

Darauf tritt Sûriyâbha zu Mahâvîra und bezeugt ihm seine Verehrung (ahaṇ ṇaṃ bhante..... pajjuvâsâmi, vergl. oben S. 491 Mitte). Mahâvîra nimmt sie entgegen mit derselben Bemerkung wie oben. Erfreut hierüber verbleibt Sûriyâbha in verehrender Stellung.

III. Die Predigt des Mahâvîra (mit Verweisung auf das Aup.) und Heimkehr der übrigen ausser Sûriyâbha und seinem Gefolge anwesenden Versammlung (entsprechend Aup. §§ 56—60).

IV. Die Machtentfaltung des Sûriyâbha vor Mahâvîra. Da Sûriyâbha auf seine Frage von Mahâvîra erfährt, dass seine Erlösung bevorstehend ist, empfindet er solche Freude darüber, dass er Mahâvîra zu preisen beginnt und seine göttliche Macht vor den frommen Asketen zu entfalten anfängt, trotzdem es Mahâvîra nicht gewünscht hatte. Nachdem er durch seine Götter-Prinzen und -Prinzessinnen unter Begleitung von 49 Instrumenten und einem trefflichen Gesang die 32 Ballet-Arten (battîsai-vihaṃ naṭṭa-vihiṃ) hatte aufführen lassen, nimmt er von Mahâvîra verehrungsvollen Abschied.

C. Goyama's Fragen über Sûriyâbha's Machtentfaltung und dessen Himmelsregion (vimâṇa).

I. Fr. u. Antw. (Nachdem die Entfaltung von Sûriyâbha's göttlicher Macht vorüber ist) ist dieselbe wieder in den Leib (Sûriyâbha's) zurückgegangen.

II. Fr. u. Antw. — ungefähr so wie eine grosse bei einer Zufluchtshütte kûḍâgâra-sâlâ befindliche Menschenmenge sich in dieselbe zurückzieht, wenn ein Regenschauer im Anzuge ist.

III. Fr. u. Antw. Lage, Ausdehnung und Beschreibung des Sûriyâbha vimâṇa.

Lage: weit über unsere Rayaṇappabhâ puḍhavî und alle die Gestirne hinaus liegt der Sohamma-Himmel (°kappa) in unermesslicher halbmondförmiger Ausdehnung mit seinen 3,200,000 Regionen von Sohamma-Göttern (Sohammâṇaṃ devâṇaṃ battîsaṃ vimâṇ'âvâsa-sayasahassâiṃ), in deren Mitte 5 Palasthaine vaḍiṃsaga (asoga° sattavaṇṇa° campaga° cûyaga° und zu innerst der Sohamma-vaḍiṃsaga) sich befinden. Weit im Osten vom Sohamma-vaḍiṃsaga ist der Sûriyâbha vimâṇa gelegen.

Ausdehnung: 1250000 joyaṇa in Länge und Breite,
3952848 joyaṇa im Umfange.

Beschreibung: Die Sûriyâbha-Himmelsregion umgibt eine

Mauer pâgâra, die (in ihrem Durchschnitt) die Form eines Kuhschwanzes bietet, mit fünffachgefärbten Mauersimsen kavisîsaga, welche halb so breit und kaum halb so hoch als lang sind. An der Mauer befinden sich 100,000 Thüren dâra, mit je zwei Seitensitzen nisîhiyâ, und diese wieder mit je einer Reihe von 16 vandaṇa-Krügen °kalasa, von 16 Pflöcken nâgadanta, an denen Kränze mit Perlenschnüren u. s. w. malla-dâma-kalâva hängen, und von 16 anderen darüber befindlichen Pflöcken nâgadanta, an welchen viele silberne Tragschnüre sikkaga (sikya) befestigt sind, die ihrerseits wieder viele Alles durchduftende Wohlgeruchsgefässe dhûva-ghaḍiya tragen.

Mit gleicher Ausführlichkeit folgt die Beschreibung der Thorbogen toraṇa mit Figuren sâlibhanjiyâ°, Pflöcken mit Kränzen u. s. w., der vor jeder Thür befindlichen Reihen von 108 Flaggen aller Art (cakka-jjhaya miga° garula° u. s. w.), dann im Weiteren der 65 Plätze (pannaṭṭhi bhomâ), der 4 Haine vaṇasaṇḍa (asoga-vaṇa sattavaṇṇa° campaga° cûja°).

IV. Fr. u. Antw. Das Geräusch der von den Winden in Bewegung gesetzten Gräser (taṇa) und Juwelen (maṇi) ist nicht dem eines gerüsteten auf dem Pflaster dahineilenden Wagens zu vergleichen, auch nicht dem einer um Mitternacht angeschlagenen Bardenlaute (veyâliya-vîṇâ), wohl aber dem Klange des göttlichen, aus den sieben Tönen gebildeten, mit den acht Feinheiten versehenen, durch keinen der sechs Fehler verunstalteten, elffach verzierten und mit den acht Vorzügen ausgestatteten Spieles der himmlischen Musiker, wenn sie sich im Bhaddasâla- oder Nandana-Haine oder an andern berühmten Orten zu gemeinsamem Spiele vereinigen.

Fortsetzung der Beschreibung des Sûriyâbha vimâṇa: In den genannten 4 Hainen sind an verschiedenen Stellen verschiedenartige Teiche (vâvî pukkhariṇî dî-

hiyâ u. s. w.) mit je 4 Zugangstreppen tisomâṇa-paḍirûvaga; dazwischen erheben sich zahlreiche Hügel pavvayaga mit verschiedenartigen Thronstühlen (haṃs'âsaṇa garul'âsaṇa u. s. w.) auf der Höhe. In den genannten Hainen sind ferner allerlei Pavillons (âli-gharaga mâli° kayali° u. s. w.) wieder mit verschiedenartigen Thronstühlen, ferner Lauben maṇḍavaga von verschiedenen Pflanzen mit Steinsitzplatten puḍhavi-silâpaṭṭaga, die in ihrer Gestalt den vorhin genannten Thronstühlen gleichen.

Da befinden sich und vergnügen sich viele Vemâṇiya-Götter und -Göttinnen, indem sie die Belohnung für ihre frühern guten Werke geniessen.

In der Mitte der 4 Haine stehen 4 Paläste pâsâya-vaḍiṃsaga, in welchen die 4 Götter Asoga Sattavaṇṇa Campaga und Cûya residiren.

Im Sûriyâbha-vimâṇa überhaupt befinden sich und vergnügen sich viele Vemâṇiya-Götter und -Göttinnen, indem sie die Belohnung für ihre frühern guten Werke geniessen.

Ganz in der Mitte ist daselbst ein Uvagâriya-leṇa mit einer Länge und Breite von 100,000 joyaṇa und einem Umfang von 316,227 joyaṇa, 3 kosa, 128 dhaṇu und 13½ angula. Dasselbe ist rings umgeben von einer pauma-vara-veiyâ, ausserhalb welcher sich ein vaṇasaṇḍa befindet.

V. Vier Fragen und Antworten über die eben genannte pauma-vara-veiyâ. Dieselbe hat ihren Namen daher, dass sich an den verschiedenen Theilen der veiyâ mannigfache Lotusblumen (pauma) befinden. Die pauma-vara-veiyâ ist ihrer Stofflichkeit nach (davv'aṭṭhayâe) unvergänglich (asâsaya), ihren Eigenschaften (Farbe, Geruch, Geschmack und Berührungsqualität) nach aber vergänglich; im Uebrigen ist sie ewig, denn sie war, ist und wird sein zu allen Zeiten (s. Weber, Bhag. S. 206, Anmerk. 4).

Fortsetzung der Beschreibung des Sûriyâbha vimâṇa: Bei dem genannten die pauma-vara-veiyâ umge-

benden Hain ist die Hainbeschreibung (d. i. Aup. § 3) zu ergänzen. Das Uvagâriyaleṇa hat nach den 4 Himmelsgegenden hin 4 Treppen tisomâṇa; in der Mitte derselben befindet sich ein Palast pâsâya-vaḍiṃsaga, wobei der Hauptpalast mûlapâsâya-vaḍ. in der Mitte von 4 andern nur halbsogrossen und diese wieder in der Mitte von 4 andern um die Hälfte kleineren stehen. Im nordöstlichen Theile des Hauptpalastes ist die sabhâ Suhammâ mit drei, nach Osten, Süden und Norden gehenden, Thüren; vor jeder derselben steht ein suha-maṇḍava, davor je ein pecchâghara-maṇḍava, darin je ein akkhâḍaga, in der Mitte je eine halbgrosse maṇi-peḍhiyâ und darauf ein sîhâsaṇa; ausserdem vor jedem pecchâgharamaṇḍava eine grosse maṇipeḍhiyâ, darauf je ein thûbha, dabei nach den 4 Himmelsrichtungen 4 weitere halbsogrosse maṇipeḍhiyâ, welche die vier dem thûbha zugekehrten Jina-Figuren (jiṇa-paḍimâ) des Usabha, Vaddhamâṇa, Candâṇaṇa und Vâriseṇa tragen. Vor den thûbha steht je eine grosse maṇipeḍhiyâ, darauf je ein ceiya-rukkha, davor je eine halbgrosse maṇipeḍhiyâ mit je einem mahindajjhaya, davor je eine von einer pauma-vara-veiyâ und einem vaṇasaṇḍa umgebene nandâpukkhariṇî mit drei Zugangstreppen tisomâṇa-paḍirûvaga.

Die sabhâ Suhammâ hat im Ferneren 48000 Sitze maṇoguliyâ (im Osten und Westen je 16000 und im Norden und Süden je 8000), an welchen phalaga, nâgadantaga und malladâma-kalâva angebracht sind; ferner 48000 Lagerstätten gomâṇasiyâ, an welchen ebenfalls phalaga, nâgadantaga, sikkaga und dhûva-ghaḍiyâ angebracht sind.

Zu innerst in der sabhâ Suhammâ ist eine grosse maṇipeḍhiyâ, auf dieser ein ceiya-thambha, Namens Mâṇavaga, mit (denselben Dimensionen wie das oben genannte mahinda-jjhaya, nämlich) 60 joyaṇa Höhe und je 1 joy. Oberfläche und Breite (uvveha und vikkhambha resp. bâhalla); an den mittleren 36 joyaṇa dieses Pfeilers ceiya-thambha

(d. h. wenn man oben und unten 12 joyaṇa abrechnet) befinden sich wieder phalaga mit nâgadantaga und sikkaga und an den letzteren viele kugelige Dosen gola-vaṭṭa-samugga, in welchen viele Jina-Reliquien jiṇa-sakahâo aufbewahrt sind.

Oestlich und westlich vom Pfeiler Mâṇavaga steht je eine halbgrosse maṇipeḍhiyâ, auf der östlichen ein Thron, auf der westlichen ein Götterlager deva-sayaṇijja; vor demselben eine halbgrosse mâṇipeḍhiyâ, auf welcher der Waffenbehälter paharaṇa-kosa des Sûriyâbha, Namens Coppâla, liegt.

Nordöstlich von der sabhâ Suhammâ ist ferner ein grosses siddh'âyayaṇa mit ganz derselben Ausdehnung und Einrichtung wie die oben beschriebene sabhâ Suhammâ. Im Innern des siddh'âyayaṇa steht eine grosse maṇipeḍhiyâ, auf dieser ein deva-cchandaga, in welchem sich 108 Jina-Figuren jiṇa-paḍimâ befinden, von denen jede hinter sich 2 Figuren von Sonnenschirmträgerinnen chattadhâragâ-paḍimâ, zu beiden Seiten je eine câmara-Trägerin-Figur und vorne je 2 Figuren von Schlangen, Yaksha und Krugträgern nâga-p. Jakkha-p. kuṇḍadhâra-p. hat. Vor den 108 Jina-Figuren stehen überdies noch 108 ghaṇṭâ, ebensoviele kalasa, bhingâra u. dgl.

Nordöstlich vom siddh'âyayaṇa steht die Uvavâya-sabhâ mit ganz derselben Ausdehnung und Einrichtung wie die sabhâ Suhammâ. Weiter nordöstlich liegt ein grosser Teich haraya, nordöstlich von diesem wieder die Abhiseya-sabhâ mit ganz derselben Ausdehnung und Einrichtung wie die s. S. In derselben sind des Sûriyâbha Weihegefässe abhiseya-bhaṇḍa aufbewahrt. Weiter nordöstlich folgt die Alaṃkâriya-sabhâ, in welcher das Schmuckgefäss des Sûriyâbha aufbewahrt wird. Weiter im Nordosten befindet sich die Vavasâya-sabhâ mit einem ausgezeichneten Buche potthaya-rayaṇa. Weiter nordöstlich liegt eine nandâpokkhariṇî und nordöstlich von dieser eine grosse bali-peḍhiyâ.

D. Schilderung von Sûriyâbha's Schalten und Walten in seiner Himmelsregion.

Sûriyâbha, der sich eines fünffachen Wohlbefindens (âhârapajjattî, sarîra-p. indiya-p. âṇâpâṇu-p. und bhâsâ-maṇa-p.) erfreut, überlegt sich, was er thun wolle. Da kommen seine Genossenschafts- und Gefolge-Götter sâmâṇiyaparisovavannagâ devâ und machen ihn darauf aufmerksam, dass die Jina-Figuren im siddh'âyayaṇa und die Jina-Reliquien im Mâṇavaga-ceiya der frommen Verehrung bedürfen (accaṇijjâo bis pajjuvâsaṇijjâo). Erfreut über diese Mittheilung erhebt sich Sûriyâbha von seinem Lager, verlässt die Uvavâya-sabhâ durch die östliche Thüre, geht zum Teich und indem er ihn zur Rechten behält tritt er zum östlichen Thorbogen, steigt die östliche Zugangstreppe tisomâṇaga-paḍimâṇa hinunter und nimmt ein Bad (jalâvagâhaṃ karei, jala-majjaṇaṃ karei, jalâbhiseyaṃ karei). Den Teich verlassend geht er zur Abhiseya-sabhâ und setzt sich dort nach Osten gewendet auf den Thron. Unterdessen beauftragen seine Genossenschafts- und Gefolge-Götter die dienstergebenen Götter desselben, den indâbhiseya vorzubereiten. Die Beauftragten erschaffen mit einem doppelten Zauberakt veuvviya-samugghâya verschiedenartige Töpfe und anderes Geschirr, je 108 Stück, und gehen damit zum Milchmeer Khîroda-samudda um dort Milchwasser khîroya und Lotuspflanzen zu holen; aus dem Lotusmeer pukkharoda-samudda holen sie dann Lotus-Wasser und Lotusblumen, aus den Gebieten (vâsa) Bhâraha und Erâvaya tittha-Wasser und tittha-Erde, darauf Wasser aus den Strömen Gangâ Sindhû Rattâ und Rattâvaî, Blumen-Kränze und Heilpflanzen von den Bergen, und noch vieles Andere von vielen andern Orten. Sie gehen damit nach ihrer Himmelsregion zurück in die Abhiseya-sabhâ und stellen den indâbhiseya vor Sûriyâbha hin. Und mit all dieser prächtigen Weihe-Vorbereitung beginnen dann die vereinigten Götter die Weihe (abhisincanti): ein jeder der Götter schmückt den Sûriyâbha vimâṇa in seiner Weise und besorgt die Festlichkeitspflichten wie es ihm zukommt. Hierauf voll-

ziehen alle Götter gemeinschaftlich den eigentlichen Weihe-Akt an Sûriyâbha mit dem Glückksspruche „jaya 2 nandâ! u. s. w." (vgl. Aup. § 53 und KS 111).

Nach diesem verlässt Sûriyâbha die Abhiseya-sabhâ und geht zur Alaṃkâriya-sabhâ um sich dort in gleicher Weise nach Osten gewendet auf den Thron zu setzen, worauf ihm die Götter das Schmuckgefäss herbringen, ihn salben (lûhenti) und ihm die Schmucksachen umlegen.

So geschmückt verlässt Sûriyâbha diese Halle wieder um in der gleichen Weise wie vorhin den Thron in der Vavasâya-sabhâ zu besteigen; er öffnet (vihâḍei) das von den Göttern ihm hergebrachte ausgezeichnete Buch potthaya-rayaṇa, liest darin (vâei) und erbaut sich (vavasâyaṃ vavasai).

Hierauf verlässt er auch diese Halle wieder und geht zur nandâpokkhariṇî, in welcher er sich Hände und Füsse wäscht.

Auf diese Weise rein geworden (âyante u. s. w. s. Aup. § 19) nimmt er einen Krug voll reinen Wassers und verschiedene Lotusblumen, und zieht begleitet von allen Göttern zum siddhâyayaṇa. Dort angekommen verbeugt er sich vor den Jina-Figuren, wischt sie ab, wäscht sie, salbt sie, schmückt sie, bemalt sie mit den acht Glückszeichen, und nachdem er Wohlgerüche ausgestreut hat, preist er sie in vielfältiger Weise, tritt 7 bis 8 Schritte zurück und niederknieend spricht er sein Gebet (namo 'tthu ṇaṃ). Darauf wischt er (mit dem lomahatthaga) den innersten Platz des siddhâyayaṇa, besprengt ihn, salbt und schmückt ihn; das Gleiche vollzieht er bei den Figuren und Thiergestalten (sâlibhanjiyâo vâla-rûvae ya) an der südlichen Thüre, ferner in der südlichen Vergnügungslaube suha-maṇḍava an den entsprechenden Partien. Ganz das Gleiche vollzieht er im südlichen pecchâghara-maṇḍava und am südlichen ceiya-thûbha, wobei wieder Verehrungen der Jina-Figuren bei der westlichen, nördlichen, östlichen und südlichen maṇipeḍhiyâ folgen. Dann geht's zum südlichen ceiya-rukkha, weiter zum süd-

lichen mahinda-jjhaya, zur südlichen nandâ-pokkhariṇî, und indem Sûriyâbha das siddhâyayaṇa zur Rechten behält, zur nördlichen nandâpokkhariṇî, zum nördlichen mahinda-jjhaya, zum nördlichen ceiya-rukkha, ceiya-thûbha u. s. w. bis zum nördlichen pecchâghara-maṇḍava und suha-maṇḍava. In derselben Weise setzt Sûriyâbha seine Procession nach Osten hin fort, zum östlichen suha-maṇḍava, pecchâghara-maṇḍava, ceiya-thûbha, zu den jiṇa-paḍimâo, zum ceiya-rukkha, mahinda-jjhaya und zur nandâpokkhariṇî.

Von hier geht er zur sabhâ Suhammâ, tritt durch die östliche Thüre ein und, sich zu den kugeligen Dosen gola-vaṭṭa-samugga wendend, wischt er sie ab, öffnet sie (vighâḍei), bringt Duft- und Blumenspenden auf die Jina-Reliquien (jiṇa-sagahâo) und legt diese wieder hinein in die Dosen. Darauf geht Sûriyâbha weiter zum Mâṇavaga-ceiya, zum Thron, zum Lager deva-sayaṇijja, zum kleinen mahinda-jjhaya und zum paharaṇa-kosa Coppâla; von hier zu der im Innersten der sabhâ Suhammâ befindlichen maṇipeḍhiyâ.

Ganz in derselben Weise setzt sich die Procession fort in der Uvavâya-sabhâ, in welche Sûriyâbha durch die südliche Thüre eintritt. Von hier geht es weiter zum Teich haraya und in die andern Hallen: Abhiseya-sabhâ, Alaṃkâriya-sabhâ und Vavasâya-sabhâ; von der letzteren zur östlich (sic) gelegenen nandâpokkhariṇî und zum bali-pîḍha, wo Sûriyâbha ein bali-visajjaṇaṃ darbringt.

Darauf erlässt Sûriyâbha durch seine dienstergebenen Götter den Befehl, dass überall (singhâḍaga-tiga-caukka u. s. w. s. Aup. § 38) im ganzen Sûriyâbha vimâṇa von den Göttern die Verehrungspflichten ausgeübt werden; und nachdem das geschehen, geht er zur nandîpukkhariṇî, steigt die östliche Zugangstreppe hinunter, wäscht sich Hände und Füsse und kehrt, begleitet von dem grossen Göttergefolge, durch die östliche Thüre in die sabhâ Suhammâ zurück; nachdem er sich dort nach Osten gewendet auf den Thron gesetzt hat,

setzen sich auch die übrigen Götterschaaren um ihn herum in derselben Gruppirung, wie sie oben (S. 493 f.) bei der Besteigung des Wagen-Palastes dargelegt wurde.

E. Weitere Fragen Goyama's, über Sûriyâbha's Vergangenheit.

Vorfrage: Wie gross ist die Existenzdauer des Sûriyâbha?

Antwort: 4 paliovama.

Dieselbe Existenzdauer kommt den Genossenschaftsgöttern (sâmâṇiyâ devâ) des Sûriyâbha zu.

Frage: Auf welche Weise ist Sûriyâbha zu seiner göttlichen Machtexistenz gelangt?

Antwort: die Paesi-Sage (diese folgt unten für sich).

F. Weitere Fragen Goyama's, über Sûriyâbha's Zukunft.

Vorfrage und Antwort ganz wie vorhin unter E.

Frage: Wohin wird Sûriyâbha gelangen nach Beendigung seiner himmlischen Existenz? (wie Aup. § 101).

Antwort: die Daḍhapaiṇṇa-Erzählung (wie Aup. §§ 102—116 mit einigen Erweiterungen).

G. Schluss: namo jiṇâṇaṃ jiya-bhayâṇaṃ
namo suya-devayâe Bhagavatîe
namo Paṇṇattîe
namo Bhagavao arahato
Passe Passa-vâṇîe namo.

Die Paesi-Sage.

I. Situationsschilderung und Geschenk des Königs Paesi an seinen Oberkönig Jiyaṣattu.

Im Kekay'addha-Lande [1]) lag die Stadt [2]) Seyaviyâ und im Nordosten derselben der Park [3]) Migavaṇa. In der genannten Stadt herrschte Paesi, ein gottloser König mit

1) Aup. § 1 Anfang. 2) Aup. § 1. 3) Vgl. Aup. § 1 Mitte.

vielen bösen Eigenschaften, der den Lehrern (guru) gar keine Aufmerksamkeit und keine Verehrung schenkte und sein Land nicht richtig verwaltete. Seine Gemahlin war Sûriyakantâ [1]), von der er einen Sohn [2]) Sûriyakanta hatte, welcher als Kronprinz (juvarâyâ) den Regierungsgeschäften seine Aufmerksamkeit zuwandte. Ausserdem hatte Paesi einen ihm freundlich zugethanen Bruder (bhâu-vayaṃsaya) Namens Citta, der sein Wagenlenker und im Uebrigen sein tüchtiger, verständiger und vertrauter Rathgeber in allen Regierungsangelegenheiten war.

Zu derselben Zeit gab es eine Stadt [3]) Sâvaṭṭhî im Kuṇâlâ-Lande mit dem im Nordosten der Stadt gelegenen Heiligthum [4]) Koṭṭhaya. In dieser Stadt herrschte des Paesi Oberkönig (antevâsi = samyag-âjñâ-vidhâyin) Jiyasattu [5]).

Eines Tages lässt Paesi ein vorzügliches Geschenk besorgen und gibt seinem Wagenlenker Citta den Auftrag, dasselbe dem König Jiyasattu zu überbringen und gleichzeitig dessen Regierungsgeschäften in Gemeinschaft mit ihm seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Citta geht mit dem Geschenke erst in seine Wohnung, lässt dort das Pferdegespann (câughaṇṭa âsa-raha caturghaṇṭa açva-ratha) vorführen und besteigt dasselbe umgeben von einer Schaar von bewaffneten Begleitern. So verlässt er die Stadt Seyaviyâ und fährt mit Einhaltung regelmässiger Rasten (pâyarâsaehiṃ nâivikaṭṭhehiṃ antarâvâsehiṃ vasamâṇe = prâtarâçair nâtivikṛshṭair ant. v.) nach Sâvatthî, wo er in der äussern Empfangshalle (bâhiriyâ uvaṭṭhâṇa-sâlâ) des königlichen Palastes absteigt, in die innere (abbhintariyâ) Empfangshalle tritt und dort nach unterthänigem Grusse dem Jiyasattu das Geschenk übergibt. Jiyasattu nimmt dasselbe entgegen, beschenkt den Ueberbringer und weist ihm eine in der Hauptstrasse gelegene Wohnung

---

1) Aup. § 12. 2) Aup. § 104. 3) Aup. § 1.
4) Aup. § 2. 5) Aup. § 11.

an (rāyamagga-m-ogāḍhaṃ ca se āvāsaṃ dalayati). So verabschiedet sich denn Citta und begibt sich mit seinem Pferdegespann in die ihm angewiesene Wohnung, wo er je nach Beendigung der Mahlzeit Vormittags und Nachmittags bei Musik und Tanz den fünffachen menschlichen Vergnügungen sich hingibt.

II. Ankunft des Pâsa-Anhängers Kesi und Bekehrung des Citta durch denselben.

Zu derselben Zeit wandelte ein vortrefflicher [1]) Asket aus der Anhängerschaft des Pâsa Namens Kesi mit 500 Asketen zum Heiligthum Koṭṭhaya bei der Stadt Sâvatthî, und gab sich asketischen Uebungen hin [2]) indem er dort eine Rast nahm (oggahaṃ ogiṇhittā). Wie die Ankunft des Kesi in der Stadt Sâvatthî bekannt wurde, zog man in grossen Schaaren hinaus um ihn zu verehren [3]). Als Citta diese Bewegung in der Bevölkerung bemerkte, dachte er bei sich, ob irgend ein religiöses oder weltliches Fest stattfinde, zu dem die Leute in solchen Schaaren hinauszögen, und er fragte seinen Kämmerer darüber um Auskunft. Dieser belehrte ihn, dass der Pâsa-Anhänger Kesi beim Heiligthum Koṭṭhaya angekommen sei, und dass deshalb die Leute in solchen Schaaren hinauszögen. Erfreut über diese Mittheilung lässt Citta sofort sein Pferdegespann vorführen, fährt hinaus und tritt mit verehrungsvollem Grusse zu Kesi.

Darauf predigt Kesi vor der ganzen Versammlung [4]) von dem vierfachen (câujjâma = caturyâma) dhamma, der darin besteht, dass man

1°. jede Schädigung eines lebenden Wesens vermeidet, ebenso
2°. jede Unwahrheit
3°. jedes Nehmen von etwas nicht Angebotenem
4°. jeden äusserlichen Besitz.

1°. savvâo pâṇâivâyâo veramaṇaṃ
2°. „ musâvâyâo „

1) Aup. § 25. 2) Vgl. Aup. § 22 Schluss.
3) Aup. § 38. 4) Vgl. Aup. § 56 Anfang.

3°. savvâo adinn'âdâṇâo veramaṇaṃ
4°. „ bahiddh'âdâṇâo „ *).

Nach vollendeter Predigt zieht sich die Versammlung wieder zurück [1]). Citta bleibt bei Kesi stehen und bekennt sich zu seiner Niggântha-Lehre; „zwar", sagt er, „könne er nicht wie viele Andere die Heimath und Alles verlassen [2]) um unter die Asketen einzutreten, aber er wolle doch wenigstens die 12 Pflichten [3]) eines frommen Laien auf sich nehmen". Darauf nimmt Citta verehrungsvollen Abschied, kehrt wieder heim und lebt als ein wahrhafter der Niggantha-Lehre ergebener frommer Laie (samaṇovâsaga) [4]), gemeinschaftlich mit Jiyasattu dessen Regierungsgeschäften seine Aufmerksamkeit zuwendend.

III. Gegengeschenk des Jiyasattu an Paesi und Einladung des Kesi durch Citta, nach Seyaviyâ zu kommen.

Nach einiger Zeit lässt Jiyasattu auch ein Geschenk besorgen und beauftragt den Citta, dasselbe seinem Herrn zu überbringen. Citta nimmt es in Empfang, geht zuerst in seine in der Hauptstrasse gelegene Wohnung, und von dort mit vielem Gefolge zum Koṭṭhaya-Heiligthum. Hier theilt er dem Kesi mit, dass er in einem Auftrage nach Seyaviyâ zurückkehren müsste und Kesi einladen möchte, auch nach Seyaviyâ hinüberzukommen. Da Kesi der Bitte kein Gehör leiht, wiederholt Citta dieselbe ein zweites und drittes Mal, worauf dann Kesi antwortet: Gleichwie zahme Thiere einen wenn auch noch so schönen Wald nicht besuchen sollten, wenn blutgierige Raubvögel (bhilunga) darin hausen, gerade so mag auch ich nicht nach Seyaviyâ ziehen, wo der gottlose mit vielen bösen Eigenschaften versehene König Paesi haust. Aber Citta entgegnet, dass Kesi ja mit Paesi nichts

*) Diese Aufzählung kehrt sonst wohl bloss noch in Sthân. IV, 1 wieder.
1) Aup. §§ 58 und 59.
2) Aup. § 23.
3) Aup. § 57.
4) Aup. § 124.

zu thun haben würde, dass dagegen viele andere Leute in Seyaviyâ wohnten, welche ihn ehrenvoll empfangen würden. Hiedurch lässt sich Kesi bestimmen, die Einladung anzunehmen („avi yâiṃ [„meinetwegen"] samosarissâmo").

Darnach kehrt Citta zu seiner in der Hauptstrasse gelegenen Wohnung zurück, lässt das Pferdegespann vorführen und fährt nach Seyaviyâ zum Park Migavaṇa, um dort den Parkwächtern die Weisung zu geben, sie sollten den Pâsâvaccijja (Pârçvâpatyîya) Kesi, sobald er ankäme, ehrenvoll empfangen und ihm selbst sofort Mittheilung davon geben.

Darauf fährt Citta zur äussern Empfangshalle von Paesi's Palast, tritt in die innere Empfangshalle und übergibt mit unterthänigem Grusse das Geschenk an Paesi, der es entgegennimmt und ihn beschenkt. Darauf verlässt er den König und fährt in seine Wohnung, wo er auf der Zinne (uppiṃ pâsâya-vara-gae) bei dem Spiel der Trommeln (muinga mṛdanga) und bei der Aufführung der 32 Ballet-Arten den fünffachen menschlichen Vergnügungen sich hingibt [1]).

IV. Kesi's Ankunft im Migavaṇa-Park und Citta's Bemühungen um ein die Bekehrung bezweckendes Zusammentreffen des Paesi mit Kesi.

So zog denn Kesi eines Tages mit seinen 500 Asketen vom Koṭṭhaya-Heiligthum bei Sâvatthî zum Migavaṇa-Parke bei Seyaviyâ, und indem er dort eine Rast (oggaha) nahm, gab er sich asketischen Uebungen hin [2]). Wie die Ankunft des Kesi in der Stadt Seyaviyâ bekannt wurde, zog man in grossen Schaaren hinaus um ihn zu verehren [3]). Die Parkwächter aber bereiteten Kesi einen ehrenvollen Empfang und gingen sofort Citta Mittheilung davon zu machen, dass derjenige, dessen Ankunft er so sehr erwartet hätte [4]), nun

---

1) s. S. 495.
2) Wie oben S. 505, Note 2.
3) S. oben S 505, Note 3.
4) Aup. § 18.

angekommen sei. Hoch erfreut über diese Mittheilung erhebt sich Citta von seinem Stuhl, steigt von der Fussbank herunter und, sieben bis acht Schritte in der Richtung des Kesi machend, spricht er sein Gebet (namo 'tthu ṇaṃ u. s. w.) [1]). Darauf beschenkt er die Parkwächter, und lässt sofort das Pferdegespann vorführen; damit fährt er zu Kesi hinaus.

Nach der Predigt (dhamma-kahâ) sagt Citta zu Kesi, dass es wohl zum grossen Heil für das Land sowohl wie für die Religiösen (samaṇa-mâhaṇa-bhikkhuyâ çramaṇa-brâhmaṇa-bhikshukâḥ) werden könnte, wenn Kesi auch dem Paesi den dhamma erklären würde. Allein Kesi entgegnet, dass er es nicht thun könnte, da Paesi zu denjenigen gehöre, welche aus vierfachem Grunde nie dazu kommen, den dhamma kennen zu lernen, nämlich 1° weil sie einen in einem Parke lehrenden Asketen oder Brahmanen nicht begrüssen und verehren und nicht um Belehrung bitten, 2° weil sie einen unter irgend einem Obdach (uvassaya) befindlichen Asketen oder Brahmanen nicht begrüssen und verehren und nicht um Belehrung bitten, 3° weil sie einen in ihrer Nähe befindlichen (goyar'agga-gaṇaṃ) Asketen oder Brahmanen nicht begrüssen und verehren und auch nicht um Belehrung bitten, 4° weil sie überall, wo sie mit einem Asketen oder Brahmanen zusammentreffen, sich mit der Hand oder mit einem Kleidungsstück zu verbergen suchen. Auf dieses erwiedert Citta, dass er Rath zu schaffen wüsste, indem er es übernehmen wolle, den Paesi herzuführen mit 4 Pferden, die einst von Kamboja-Leuten hergebracht und von ihm selbst auferzogen worden seien; dann möchte aber Kesi vor Paesi den dhamma erklären. Als Kesi sich damit zufrieden gibt, fährt Citta zurück.

An einem schönen Morgen geht dann Citta zu Paesi und ermuntert ihn zu einer Morgen-Spazierfahrt mit den 4 Kam-

1) Aup. §§ 19 u. 20.

boja-Pferden. Paesi ist damit einverstanden, lässt das Pferdegespann vorführen und besteigt den Wagen. Als Citta einige Meilen (yojana) weit gefahren ist, fühlt sich Paesi durch Hitze, Durst und die schnelle Wagenbewegung ermüdet und gibt Citta den Befehl wieder umzukehren. So fährt denn Citta wieder zurück, und zwar zum Migavaṇa-Parke, wo er dem König vorschlägt, dass man die Pferde etwas ausruhen lassen könnte. Da der König damit einverstanden ist, fährt Citta noch bis in die Nähe des Kesi und hält dann die Pferde an. Nach dem Absteigen bemerkt Paesi den in der Mitte einer grossen Versammlung predigenden Kesi und es kommt ihm vor, als ob lauter einfältige Leute einen einfältigen Mann verehrend umringen; dabei wundert er sich, wie dieser einfältige Mann dazu kommt, mitten in einer so grossen Versammlung zu sprechen. Er befrägt darüber seinen Wagenlenker, indem er ärgerlich beifügt, dass er nicht einmal mehr in seinem eigenen Parke ungenirt spazieren gehen könne. Citta antwortet, dass der Betreffende ein Anhänger des Pâsa Namens Kesi sei, ein vortrefflicher[1]) Asket, der ahohiya und annajîvi sei, d. h. der nahe am Ziel angelangt sei und der den Glauben an die Existenz einer (vom Leibe unabhängigen) besonderen (anna anya) Seele (jîva) habe. Nachdem sich Paesi von Citta über die beiden Ausdrücke ahohiya und annajîvi Auskunft erbeten hat, frägt er seinen Wagenlenker, ob man zu dem Manne hintreten könne und ob sie hintreten sollten. Beides bejaht Citta.

V. Die Unterredung zwischen Kesi und Paesi.

1. Vorbereitendes Gespräch und Klarstellung der beidseitigen Standpunkte.

Paesi tritt zu Kesi mit der Frage: Bist du wirklich einer, der nahe am Ziel angelangt ist und glaubst du an die Existenz einer besondern Seele?

---

1) Wie oben S. 505 Note 1.

Kesi antwortet: Gleichwie Kaufleute, die mit Juwelen oder Muscheln oder Elfenbein handeln, um dem zu entrichtenden Zolle zu entgehen, (sukkaṃ bhanjeu-kâmâ çulkaṃ bhanjayitu-kâmâḥ) nicht den richtigen Weg erfragen, so frägst auch du nicht in der richtigen Weise, indem du die durch den Anstand gebotenen Respectsbezeugungen zu umgehen suchst (viṇayaṃ bhanjeu-kâme); denn hast du nicht vorhin, wie du mich erblicktest, bei dir gedacht, dass hier lauter einfältige Leute einen einfältigen Mann umringen u. s. w.?

Paesi bejaht es und frägt, woher Kesi das habe wissen können.

Kesi antwortet: Wir Niggantha-Asketen unterscheiden fünf Wissensgrade: 1°. das gewöhnliche auf das Weltliche sich erstreckende Wissen (âbhiṇibohiya-nâṇa).

2°. das auf die heiligen Schriften bezügliche Wissen (suya-nâṇa çruta-jñâna).

3°. das aus dem unbegrenzten Sehen hervorgehende Wissen (ohi-nâṇa avadhi-jñâna).

4°. das auf die verborgenen Gedanken Anderer bezügliche Wissen (maṇapajjava-nâṇa manaḥ-paryâya-jñâna.

5°. das „Allwissen" (kevala-nâṇa). Von diesen fünf Wissensgraden besitze ich, da der fünfte bloss den Heiligen (arahanta bhagavanta) zukommt, nur die ersten vier, und kraft dieses vierfachen Wissens eines „noch im Scheine Befangenen" (chaumattha chadmastha) habe ich deine Gedanken errathen.

Darauf sagt Paesi: Ich gehe hier in meinem eigenen Parke, was du selbst auch wissen wirst. Mit diesen Worten tritt er näher in die richtige Nähe (adûra-sâmante) zu Kesi hin und sagt: Ihr Niggantha-Asketen habt also die festgegründete Ueberzeugung und den bestimmten Glauben dass „die Seele etwas von dem Körper völlig Verschiedenes und durchaus nicht dasselbe sei?"

Kesi bejaht es.

2. Der eigentliche Dialog. Paesi's Gründe gegen

die Existenz einer besonderen Seele und Kesi's Widerlegung dieser Gründe.

I. Paesi: Wenn du die Ueberzeugung und den Glauben hast, dass die Seele etwas vom Körper Verschiedenes und nicht dasselbe sei, so habe ich folgenden Grund dagegen aufzuführen: Ich hatte einen gottlosen, bösen und sein Land nicht richtig verwaltenden Grossvater, der nach deiner Theorie (tubbhaṃ vattavvayâe) für seine bösen Werke nach dem Tode in eine Hölle gelangt ist; wenn er nun, da ich doch stets sein zärtlich geliebter Enkel, seine Freude und seine Sorge war, zu mir käme und mich davor warnen würde, so gottlos wie er zu leben um nicht ebenfalls in eine Hölle zu kommen, dann würde ich glauben, dass die Seele etwas von dem Leibe Verschiedenes sei; da er aber nicht gekommen ist um mich zu warnen, so habe ich die wohlgegründete Ueberzeugung, dass Seele und Leib dasselbe sind.

Kesi: Wenn du bemerken würdest, dass deine Gemahlin Sûriya-kantâ in Gesellschaft mit irgend einem andern Manne die fünffachen menschlichen Vergnügungen genösse, was für eine Strafe würdest du über den Mann verhängen? — P: Ich würde ihn auf irgend eine Weise hinrichten lassen. — K: Wenn nun der betreffende Mann dich darum bitten würde, du möchtest ihm vor der Hinrichtung noch eine Weile Zeit lassen, bis er seine Verwandten und Bekannten vor einer ähnlichen Uebelthat wie er sie beging gewarnt hätte, würdest du ihm auch nur einen Augenblick bewilligen? — P: Keineswegs; warum sollte ich? der Mann wäre ja schuldig (avarâhî ṇaṃ se purise). — K: In ganz derselben Weise ist dein gottloser Grossvater nach unsrer Theorie (amhaṃ vattavvayâe) in eine Hölle gekommen, und wohl hat er, da du sein zärtlich geliebter Enkel, seine Freude und seine Sorge warest, den Wunsch, in die Menschenwelt herzukommen (um dich zu warnen), aber er kann es nicht; denn es

gibt vier Fälle, in denen ein in einer Hölle verweilendes Höllenwesen (ahuṇovavaṇṇe narae neraie) gern in die Menschenwelt herkommen möchte, aber nicht herkommen kann: 1° wenn es sehr grosse Schmerzen erleidet, 2° wenn es von den Höllenwächtern mehr und mehr gepeinigt wird (naraga-pâlehiṃ bhujjo bhujjo samahiṭhijjamâṇe sam-adhisthıyamānaḥ), 3° wenn sein Leidenswirken (veyaṇijja kamma) noch nicht beendigt, erduldet und unterdrückt ist, 4° wenn das auf die Dauer der Höllenexistenz bezügliche Wirken (niray-'âuya kamma) noch nicht beendigt, erduldet und unterdrückt ist. Drum glaube, o Paesi, dass die Seele etwas von dem Körper Verschiedenes ist.

II. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Ich hatte nämlich eine recht fromme [1]) Grossmutter, die nach deiner Theorie für ihre guten Werke nach dem Tode in eine Götterwelt gelangt ist; wenn sie nun, da ich doch stets ihr zärtlich geliebter Enkel, ihre Freude und ihre Sorge war, zu mir käme und mich dazu ermahnen würde, so fromm wie sie zu leben um ebenfalls in eine Götterwelt zu gelangen, dann würde ich glauben, dass die Seele etwas von dem Leibe Verschiedenes sei; da sie aber nicht gekommen ist, um mich zu warnen, so habe ich die wohlgegründete Ueberzeugung, dass Seele und Leib dasselbe sind.

Kesi: Wenn dich, während du nach Vollziehung der Reinigungsceremonien mit einem Gefässe zu einem Tempel trittst, irgend ein Mann in einem Abtritt für eine Weile zu sich einlüde, würdest du ihm auch nur einen Augenblick bewilligen? — P: Gewiss nicht; warum sollte ich?! die Nähe eines Unreinen ist ja unrein. — K: In ganz derselben Weise ist deine fromme Grossmutter nach unsrer Theorie in eine Götterwelt gekommen, und wohl hat sie, da du stets ihr zärtlich geliebter Enkel, ihre Freude und ihre Sorge warest,

1) Wie oben S. 506, Note 4.

den Wunsch in die Menschenwelt herzukommen (um dich zu ermahnen), aber sie kann es nicht; denn es gibt vier Fälle, in denen eine in der Götterwelt verweilende Gottheit (ahuṇovavaṇṇe deve. devaloesu) gern in die Menschenwelt herkommen möchte, aber nicht herkommen kann, 1° da sie in die göttlichen Freuden (kâmabhoga) versunken ist, kümmert sie sich nicht um die menschlichen Freuden, 2° da sie in die göttlichen Freuden versunken ist, hat sie die menschlichen Neigungen (pemma preman) vergessen und ist von den göttlichen Neigungen durchdrungen, 3° da sie in die göttlichen Freuden versunken ist, denkt sie (höchstens): „für eine Weile will ich einmal hingehen" („iyâṇiṃ gacchaṃ muhuttenaṃ gacchaṃ"); unterdessen aber sind hier (ihaṃ d. h. in der Menschenwelt) die kurzlebenden Menschen dem Todesloose verfallen (kâla-dhammuṇâ saṃjuttâ bhavanti)[1]; 4° da sie in die göttlichen Freuden versunken ist, so ist ihr der menschliche grobe Geruch widerwärtig; derselbe steigt aber in eine Höhe von 400 bis 500 Meilen[2]. Drum glaube, o Paesi, dass die Seele etwas von dem Körper Verschiedenes sei.

III. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Ich befand mich nämlich einmal in der äussern Empfangshalle (bâhiriyâ uvaṭṭhâṇa-sâlâ) umgeben von den Notabeln des Reiches; da brachten mir die Stadt-Schutzleute (nagara-guttiyâ) einen in Bande gelegten Dieb[3]; ich liess denselben lebendig in einen ehernen Topf werfen, einen ehernen Deckel auflegen und mit

---

1) In Jñâtâdharmakathâ XIV kommt indessen ein Fall vor, wo wirklich nach vorangegangener Verabredung eine in einer Götterwelt Wiedergeborne ihrem auf der Erde zurückgelassenen Gatten einen Besuch abstattet; Aehnliches kommt übrigens auch sonst vor bei Citationen von Saṃgatiyâ devâ.

2) Tassa ṇaṃ (devassâ) mâṇussae urâle gandhe padikûle padilome yâvi bhavati, uddhaṃ pi ya ṇaṃ jâva cattâri-pañca joyaṇa-sayâim asubhe mâṇussae gandhae abhisamâgacchai. (cattâri-pañca joyaṇa-sayâim s. auch Bhag. V. 6, 5).

3) Samakkhaṃ sa-hodhaṃ sa-gevejjaṃ avaodagaṃ bandhaṇa-baddhaṃ coraṃ.

Erz und Zinn denselben (mit dem Topfe) zusammenlöthen, und (den Topf) von Erzarbeitern bewachen. Nach einiger Zeit liess ich den ehernen Topf wieder öffnen [1]) und fand den Mann (todt), trotzdem keine Oeffnung an dem Topfe gewesen war, durch welche die Seele hätte herausdringen können. [2]) Wenn an dem Topfe eine Oeffnung gewesen wäre, durch welche die Seele hätte herausdringen können, so würde ich glauben, dass die Seele etwas vom Leibe Verschiedenes ist; weil jenes aber nicht der Fall ist, so habe ich die wohlgegründete Ueberzeugung, dass Seele and Leib dasselbe sind.

Kesi: Wenn zum Beispiel [wörtlich: Gleichwie se jahâ ṇâmae] in eine Hütte (kûḍâgâra-sâlâ), die zu beiden Seiten getheert und vermacht ist, ein Mann hinein geht mit einer Pauke (bheri) und einem Paukenschlägel (daṇḍa), und er verschliesst die Thüre gut und schlägt drinnen mit dem Schlägel die Pauke an, dringt da der Ton heraus? — P: Ja gewiss. — K: Hat denn aber die Hütte eine Oeffnung? — P: Nein. — K: In ganz derselben Weise dringt auch die Seele ungehemmten Ganges heraus, Erde, Felsen und Berg durchdringend. Drum glaube, o Paesi, dass die Seele etwas von dem Körper Verschiedenes sei.

IV. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Ich befand mich nämlich ein ander Mal auch in der äussern Empfangshalle, und wie sie einen Dieb brachten, liess ich ihn diesmal erst hinrichten und dann in dem ehernen Topfe einschliessen. Nach einiger Zeit liess ich den ehernen Topf wieder öffnen und fand denselben voller Würmer, trotzdem keine Oeffnung an dem Topfe gewesen war, durch welche die See-

---

1) Wörtlich „aufsiegeln"; uggalacchāvemi hängt nämlich unzweifelhaft mit ullanchai oder ullanchei (aufsiegeln, von lañchana) in Jñāt. II gegen Ende (Calc. Ausg. S. 448) zusammen.

2) No ceva ṇam tîse ayo-kumbhîe keî chidde i vâ vivare i vâ râî vâ jao ṇam se jîve antohimto bahiyâ niggate.

len (oder „Lebensgeister" derselben) hätten hineindringen können. Wenn an dem Topfe eine Oeffnung gewesen wäre, durch welche die Seelen hätten hineindringen können, so würde ich dir glauben; weil jenes aber nicht der Fall ist, so habe ich die gegentheilige Ueberzeugung.

Kesi: Hast du schon einmal Eisen geglüht oder glühen lassen? — P: Ja. — K: Wurde es da nicht ganz feurig (agaṇiparinata)? — P: Gewiss. — K: Hatte denn aber das Eisen eine Oeffnung, durch welche das Feuer (joi) hätte hineindringen können? — P: Nein. — K: In ganz derselben Weise dringt auch die Seele ungehemmten Ganges hinein, Erde, Felsen und Berg durchdringend. Drum glaube, o Paesi!

V. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Kann zum Beispiel (se jahâ nâmae) ein junger kräftiger und tüchtiger Mann ein pancakaṇḍaga-Thier erlegen (? nisarittae)? — K: Gewiss. — P: Wenn nun ein schwacher und einfältiger Mann dasselbe auch könnte, dann würde ich dir glauben; weil er es aber nicht kann, so habe ich die gegentheilige Ueberzeugung.

Kesi: Kann zum Beispiel ein junger kräftiger und tüchtiger Mann mit einem neuen Bogen, mit neuer Sehne und neuem Pfeile ein pancakaṇḍaga-Thier erlegen? — P: Gewiss. — K: Kann es aber dieser selbe junge kräftige und tüchtige Mann mit einem verdorbenen (korillaya) Bogen, mit verdorbener Sehne und verdorbenem Pfeile? — P: Keineswegs; warum sollte er?! seine Hülfsmittel sind ja ungenügende (apajjattâiṃ uvagaraṇâiṃ). — K: In ganz derselben Weise kann es auch ein schwacher und einfältiger Mann nicht, weil seine Hülfsmittel ungenügende sind. Drum glaube, o Paesi!

VI. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Kann zum Beispiel ein junger kräftiger und tüchtiger Mann eine grosse

Last von Eisen oder Zinn oder Blei oder Salpeter (? khâra) herumtragen? — K: Gewiss. — P: Ein alter und gebrechlicher Mann aber kann es nicht; wenn es ein alter und gebrechlicher Mann auch könnte, dann würde ich dir glauben; weil er es aber nicht kann, so habe ich die gegentheilige Ueberzeugung.

Kesi: Kann zum Beispiel ein junger kräftiger und tüchtiger Mann mit einem neuen Tragband (? vahangiyâ), mit neuen Tragschnüren (sikkaya çikya) und neuen Tragkörben (? pacchiyâ-piḍaga) eine grosse Last von Eisen oder dgl. herumtragen? — P: Gewiss. — K: Kann es aber dieser selbe junge kräftige und tüchtige Mann auch mit abgenutzten (juṇṇa jîrṇa) und lockeren Tragvorrichtungen? — P: Keineswegs; warum sollte er?! seine Hülfsmittel sind ja abgenutzt. — K: In ganz derselben Weise kann es auch ein alter und gebrechlicher Mann nicht, weil seine Hülfsmittel abgenutzt sind. Drum glaube, o Paesi!

VII. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Einmal brachten mir die Stadt-Schutzleute einen Dieb, den ich erst lebendig und dann noch, nachdem ich ihn ohne eine Verletzung der Haut hatte umbringen lassen, todt wog; und es ergab sich zwischen den beiden Gewichtmessungen an dem lebendigen und todten Manne keine Differenz (âṇatta nâṇatta ummatta). Wenn sich bei den Gewichtmessungen an einem lebendigen und todten Manne eine Differenz ergäbe, dann würde ich dir glauben. Weil sich aber keine Differenz ergibt, so habe ich die gegentheilige Ueberzeugung.

Kesi: Hast du schon einmal eine Blase (vatthi) aufgebläht? — P: Ja. — K: Ergibt sich eine Differenz zwischen den beiden Gewichtmessungen an der vollen (d. h. aufgeblähten) und der leeren (d. h. zusammengeschrumpften) Blase? — P: Nein. — K: In ganz derselben Weise ergibt sich auch in Bezug auf (paḍucca pratîtya) das Gewicht eines Seelenwesens

(jîva) kein Unterschied zwischen dem lebenden und dem tod ten. Darum glaube, o Paesi!

VIII. Paesi: Was du da sagtest, ist bloss ein Gleichniss, und auf das Folgende findet es keine Anwendung. Einmal brachten sie mir wieder einen Dieb; trotzdem ich ihn ringsum genau untersuchte, fand ich die Seele nicht. Da liess ich ihn in zwei Stücke spalten und fand trotz des Suchens wieder nichts; in derselben Weise liess ich ihn in 3, 4 und mehr Stücke spalten und fand immer nichts.[1]) Wenn ich an dem 2, 3, 4 und mehrfach gespaltenen Manne die Seele finden könnte, würde ich dir glauben; weil ich sie aber nicht finden kann, so habe ich die gegentheilige Ueberzeugung.

Kesi: Du bist einfältiger, o Paesi, als jener Geringere. — P: Als welcher Geringere? — K: Es gingen nämlich (se jahâ nâmae) einige im Walde ihren Erwerb und ihren Lebensunterhalt suchende Männer mit Feuer und Feuerpfanne (joi und joi-bhâyaṇa) in einen Wald. An einem bestimmten Orte des unbewohnten Waldes angekommen, sagten sie zu einem unter ihnen: „Wir gehen nun weiter hinein in den Wald, nimm du unterdessen Feuer aus der Feuerpfanne und bereite uns das Essen, und wenn in der Feuerpfanne das Feuer erlöschen sollte, so nimm Feuer aus dem Holze und bereite uns das Essen." Als sie gegangen waren und der Zurückgebliebene an die Zubereitung des Essens gehen wollte, da bemerkte er, dass das Feuer in der Feuerpfanne erloschen sei; er holte daher Holz und untersuchte es ringsum genau, fand aber kein Feuer daran; da spaltete er es in 2 Stücke, fand aber trotz des Suchens wieder nichts; in derselben Weise spaltete er es in 3, 4 und mehr Stücke

---

1) Tate nam aham tam purisam savvao samantâ samabhiloemi, no ceva nam taj-jîvam pâsâmi. tate nam aham tam purisam duhâ phâliyam karemi, savvao samantâ somabhiloemi, no ceva nam jîvam pâsâmi; evam tihâ cauhâ samkhejjâhâ phâliyam karemi jâva no ceva nam taj-jîvam pâsâmi.

und fand immer nichts. Deshalb wurde er ärgerlich, warf die Axt und das Schurzfell (? pariyara) weg, und klagend, dass nun das Essen nicht zubereitet sei, fing er an zu brüten niedergeschlagenen Sinnes, sein Antlitz zwischen die Hände senkend, und Unheil ahnend den Blick auf den Boden geheftet. Nachdem die Männer Holz gefällt hatten, kamen sie zurück und fragten den Mann nach der Ursache seiner Niedergeschlagenheit. Er erzählte ihnen sein Leid. Darauf sagte einer von den Männern, ein geschickter und verständiger, zu den Andern: „Geht nur, meine Freunde (Devânuppiyâ), und kehrt, nachdem Ihr die Reinigungsceremonien vollzogen habt, hieher zurück, ich will Euch das Essen bereit machen." Damit bindet er sich das Schurzfell (?) um, ergreift die Axt, nimmt ein spitzes Holz (sara), macht ein scheibenförmiges Holz (araṇi) und quirlt dieses mit Hülfe des spitzen, bis er Feuer hervorbringt, mit welchem er dann das Essen zubereitet. Als die Männer von der Vollziehung der Reinigungsceremonien zurückkommen, stellt er ihnen das Essen vor und sie sättigen sich daran. Nach Beendigung der Mahlzeit (jimiya-bhutt'-uttar'-âgayâ) durch Ausspülung des Mundes rein geworden, sagen sie zu dem (erst genannten) Manne: „Du bist ein einfältiger unverständiger Kerl, dass du am gespaltenen Holze das Feuer auffinden wolltest." In diesem Sinne, o Paesi, sagte ich: Du bist einfältiger, o Paesi, als jener Geringere.

3. Verständigung mit zwei gegenseitigen Complimenten.

Paesi: Du als ein sehr weiser und verständiger Mann hast wohl Recht, wenn du mich vor der grossen Versammlung tadelst und schiltst. — K: Weisst du, wie viele Klassen (parisâ) man in der menschlichen Gesellschaft unterscheidet? — P: Ja; vier Klassen:

1°. die der Krieger khattiya
2°. die der Hausbesitzer gâhâvai
3°. die der Brahmanen mâhaṇa
4°. die der Asketen isi.

K: Weisst du, was für eine Strafregel (daṇḍa-nîti) für diese vier Klassen besteht? — P: Ja; ein Angehöriger der 1n Klasse, der sich vergeht (avarajjhai), wird auf irgend eine Weise hingerichtet; ein Angehöriger der 2n Klasse, der sich vergeht, wird mit Gras und Stroh umwunden und im Feuer verbrannt (agaṇi-kāeṇaṃ jhâmijjai); ein Angehöriger der 3n Klasse, der sich vergeht, wird erst hart getadelt und dann gebrandmarkt (? kuṇḍiyâ-lanchaṇae vâ suṇaga-lanchaṇae vâ kîrai); ein Angehöriger der 4n Klasse, der sich vergeht, wird nicht allzu hart getadelt. — K: So wusstest du dieses also, und bist mir trotzdem immer mit gegentheiligen Behauptungen in der Wechselrede entgegengetreten?! [1]) — P: Ich war schon durch deine erste Belehrung ergriffen (oder „getroffen" saṃladdha), dachte aber bei mir, ich würde, wenn ich dir in der Wechselrede entgegenträte, Wissen Wandel und Glauben und auch die Seele erlangen können. Nur deshalb bin ich dir in der Wechselrede entgegengetreten.

Kesi: Weisst du, wie viele Gesellschaftlichkeitsformen (vavahâra) es gibt? — P: Ja; vier: 1°. einer gibt Geschenke, weiss aber nicht durch Belehrung zu befriedigen.

2°. ein anderer weiss durch Belehrung zu befriedigen, gibt aber keine Geschenke.

3°. ein dritter gibt Geschenke und weiss auch durch Belehrung zu befriedigen.

4°. ein vierter gibt weder Geschenke noch weiss er durch Belehrung zu befriedigen.

K: Weisst du, welche von diesen vieren gesellschaftlich und welche nicht gesellschaftlich (vavahâri und avvavahâri) sind? — P: Ja; die ersten drei sind gesellschaftlich, der vierte ist ungesellschaftlich. — K: So ist es, und du, o Paesi, bist jedenfalls nicht ungesellschaftlich.

1) „Evaṃ ca tâva Paesî tumhaṃ jâṇâsi, tahâ vi ṇaṃ tumhaṃ mamaṃ vâmaṃ vâmeṇaṃ daṇḍaṃ daṇḍeṇaṃ padikûlaṃ padikûleṇaṃ padilomaṃ padilomeṇaṃ vivaccâsaṃ vivaccâseṇaṃ (vyatyâseṇa) vattasi?!"

4. Belehrung des Paesi über die Unsichtbarkeit der Seele und über das Verhältniss der Seelen zu den verschieden grossen Leibern, Zurückweisung von Paesi's letzten Bedenken; Beides als Fortführung des früheren Dialoges.

IX. Paesi: Kannst du nun vielleicht als ein sehr weiser und verständiger Mann eine Myrobalanen-Seele (d. h. den Lebensgeist eines Myrobalanenbaumes) aus ihrem Körper herauspräpariren und mir auf der Handfläche vorweisen?

Kesi. Da gerade in der Nähe des Paesi der Wind die Gräser hin und her bewegt, frägt Kesi: Siehst du, wie sich diese Gräser bewegen? — P: Ja. — K: Weisst du, ob irgend ein göttliches oder geisterhaftes Wesen dieselben bewegt? — P: Ja, ich weiss, dass weder ein göttliches noch ein geisterhaftes Wesen, sondern der Wind dieselben bewegt. — K: Siehst du dieses mit allen Eigenschaften eines materiellen Wesens ausgestatteten Windes Gestalt? — P: Nein. — K: Wenn du nicht einmal dieses materiellen Wesens, des Windes, Gestalt sehen kannst, wie soll ich dir dann auf deiner Handfläche eine Myrobalanen-Seele vorweisen können? Es gibt nämlich 10 Dinge, welche ein noch im Scheine befangener (chaumattha) Mensch absolut (savva-bhâveṇaṃ) nicht erkennen und sehen kann:

1°. das ontologische Princip des Guten dhamm'atthikâya
2°. das ontologische Princip des Bösen adhamm'atthikâya
3°. das ontologische Princip des Raumes âgâs'atthikâya
4°. die mit dem Körper nicht vereinigte Seele
5°. das Atom (paramâṇupoggala d. h. die unendlich kleine Materie
6°. der Laut
7°. der Geruch
8°. der Wind
9°. ob einer ein Jiṇa werden wird

10°. ob einer das Ende aller Leiden (d. h. die Erlösung) erlangen wird oder nicht.

Diese 10 Dinge hingegen erkennt und sieht vollkommen der das Wissen und den Glauben errungen habende und besitzende Heilige Siegreiche Allwissende (arahâ jiṇe kevalî). Darum glaube, o Paesi!

X.[1]) Paesi: Haben der Elephant und die Laus (kunthu) die nämliche Seele (den nämlichen Lebensgeist)? — K: Ja. — P: Aber ist nicht beim Elephanten das Wirken, die Verschuldung und der Hang zur Aussenwelt (kamma kiriyâ und âsava) grösser als bei der Laus, und ebenso auch das Aufnehmen und Abgeben von Stoffen (âhâra und nîhâra), das Aus- und Einathmen, die Macht und die Pracht (iḍḍhi und juti)? — K: Gewiss. — P: Aber in wiefern haben denn der Elephant und die Laus die nämliche Seele?

Kesi: Wenn z. B. in eine wohl vermachte Hütte kûḍâgâra-sâlâ ein Mann hineingeht mit Feuer und mit einer Lampe, und er verschliesst die Thüre gut und zündet drinnen die Lampe an, dann leuchtet die Lampe bloss innerhalb der Hütte, aber nicht ausserhalb; bedeckt er dann die Lampe mit einem grossen Lampenschirm, so leuchtet die Lampe bloss innerhalb dieses Schirmes, aber nicht ausserhalb; in entsprechender Weise verhält es sich, wenn man sie mit immer kleineren Hohlmassen überdeckt und zuletzt mit dem Lampenhütchen (dîvâ-campaga), wobei die Lampe auch wieder bloss innerhalb dieses Hütchens und nicht ausserhalb leuchtet. In ganz derselben Weise belebt (sacittîkarei) die Seele je den Leib, mit welchem sie vermöge frühern Wirkens vereinigt ist, mit unzähligen Seelentheilchen (jîva-padesa), sei er nun klein oder gross. Darum glaube, o Paesi!

XI. Paesi: Aber mein Grossvater hatte schon die Ueberzeugung, dass Seele und Körper dasselbe und nicht etwas

1) Die folgende Stelle findet sich auch (mit Verweisung auf die hiesige Behandlung) in Bhag. VII, 8, 2.

Verschiedenes seien, nach ihm dann mein Vater und nach diesem ich selbst; warum soll ich also die auf diese Weise vererbte, mit unserem Geschlechte verwachsene, Ansicht (diṭṭhi) aufgeben?

Kesi: Mögest du es nicht zu spät bereuen, wie jener Mann mit der Erz-Last. — P: Welcher Mann mit der Erz-Last? — K: Es gingen nämlich mehrere erwerbsbegierige Männer mit vielen Geräthschaften und Proviant in einen wilden grossen Wald. An einem bestimmten Orte desselben angekommen, finden sie eine grosse sehr reichhaltige Erzmine [1]) und sprechen freudig einer zum andern: Die ehernen Gefässe sind uns sehr lieb, drum ist es am Besten, wir binden uns eine Last von diesem Erz auf den Rücken. Alle sind damit einverstanden, binden sich eine Erz-Last auf und gehen weiter, einer hinter dem andern. An einem andern Orte des Waldes angekommen, finden sie eine grosse und sehr reichhaltige Zinnmine (tauy-'âgara) u. sprechen freudig einer zum andern: Die Zinngefässe sind uns sehr lieb, für wenig Zinn bekommt man sehr viel Erz; drum ist es am Besten, wir werfen unsre Erzlasten ab und binden uns Zinnlasten auf. [2]) Alle sind damit einverstanden, werfen die Erzlasten ab und binden sich Zinnlasten auf; nur einer bringt es nicht über sich, die Erzlast abzuwerfen und sich die Zinnlast aufzubinden. Die Uebrigen ermuntern ihn, es doch zu thun; er antwortet jedoch: Weit und lange habe ich das Erz schon getragen, habe es fest und kräftig aufgebunden [3]), drum bringe ich es nicht über mich, die Erzlast abzuwerfen und mir die Zinnlast aufzubinden. Als ihm die Andern Vorstellungen

---

1) Egam mahantam ay'âgaram pâsanti, aenam savvao samantâ âinnam vinicchinnam samthadam uvatthadam phudam anugâdham pâsanti.

2) Tam seyam (çreyas) khalu Devânuppiyâ amham aya-bhârae chaddettâ tauya-bhârae bandhittae.

3) Dûr'-âhade mae Devânuppiyâ ae (ayas), cir'-âhade mae Dev. ae, gâdha-bandhana-baddhe mae Dev. ae, dhaniya-bandhana-baddhe mae Dev. ae.

darüber gemacht haben, gehen sie weiter, einer hinter dem andern. Ganz so ging es dann auch mit verschiedenen andern Minen von Kupfer, Silber, Gold, Perlen und Elfenbein (tamb'-âgara rupp'âgara suvaṇṇ'âgara rayaṇ'âgara vayar'âgara). Die Männer kehrten darnach heim, ein Jeder in sein Land und seine Stadt, verkauften dort ihr Elfenbein, erwarben sich viele Sklaven und Viehherden, bauten acht Stockwerke hohe Paläste und gaben sich auf deren Zinnen beim Spiel der Trommeln und bei der Aufführung der 32 Ballet-Arten den fünffachen menschlichen Vergnügungen hin [1]). Auch der Mann mit der Erzlast ging in eine Stadt und verkaufte sein Erz; da es aber wenig Werth hatte, so ging ihm sein Geld aus (jhiṇa-parivvae kshiṇa-parivyayaḥ), und als er seine Gefährten auf ihren Zinnen sich den Vergnügungen hingeben sah, da fing er an zu klagen und bedauerte, dass er ihren Räthen nicht gefolgt war, indem er nun auch wie sie auf einer Zinne sich den Vergnügungen hingeben könnte. In diesem Sinne, o Paesi, sagte ich: Mögest du es nicht zu spät bereuen, wie jener Mann mit der Erz-Last.

5. Bekehrung des Paesi, Mahnung desselben durch Kesi und Aufschiebung der schuldigen Abbitte auf den folgenden Tag. Da fiel es Paesi wie Schuppen von den Augen (sambuddhe) und Kesi verehrend sprach er: Wahrlich, ich will es nicht zu spät zu bereuen haben, wie jener Mann mit der Erz-Last. Deshalb empfinde ich das Verlangen, von dir die von den Allwissenden verkündete Religion (kevali-paṇṇattaṃ dhammaṃ) zu vernehmen. — K: Wohlan denn, mein Lieber, verursache keine Störung. [2])

Es folgt die Predigt wie bei Citta, und Paesi bekennt sich hernach in der gleichen Weise als ein from-

---

1) S. oben S. 507, Note 1.

2) Ahâ-suhaṃ, Devânuppiyâ, mâ padibandhaṃ kareha.

mer Laie zur Niggantha-Religion [1]) Darauf macht er Anstalten, nach Seyaviyâ zurückzukehren.

Da frägt ihn Kesi: Weisst du, wie viele Lehrer unterschieden werden? — P: Ja; drei:

der Lehrer für die Fertigkeiten kal'âyariya.
der Lehrer für ein Handwerk sipp'âyariya
der Lehrer für die Religion dhamm'âyariya.

K: Kennst du die diesen drei Lehrern gegenüber zu beobachtenden Anstandspflichten? — P: Ja; einem Lehrer für die Fertigkeiten oder für ein Handwerk besorgt man eine Salbung oder eine Waschung, schenkt ihm Blumen, Schmucksachen, Speisen, reichliche Belohnung und Unterhalt für seine Kinder; wo man aber einen Religionslehrer antrifft, da bringt man ihm ehrfurchtsvolle Verehrung, bewirthet ihn mit reiner (phâsuesaṇijja) Speise und bewillkommnet ihn mit stets bereit zu haltendem (pâḍihâriya) Stuhl, Sitzbrett, Bett oder Lager. — K: So wusstest du dieses also und hast trotzdem nach Seyaviyâ zurückkehren wollen, bevor du mir für deine fortwährenden Entgegnungen in der Wechselrede Abbitte geleistet hast? — P: Ich dachte bei mir, da ich dir nun mit meinen Entgegnungen in der Wechselrede entgegengetreten sei, so sei es am Besten, wenn ich morgen früh nach Sonnenaufgang mit meinen Gemahlinnen und mit dem Gefolge dich verehren und dir wegen jener Sache Abbitte leisten würde.

Mit diesen Worten kehrte Paesi zurück.

6. Paesi's Wallfahrt zu Kesi am folgenden Morgen, Kesi's Ermahnungen und Paesi's Versprechen.

Am folgenden Morgen nach Sonnenaufgang macht Paesi seine Wallfahrt wie Kûṇiya [2]); umgeben von seinen Gemahlinnen und seinem Gefolge bringt er mit dem fünffach bestimmten Herantreten [3]) seine Verehrung und leistet Abbitte. Darauf predigt Kesi vor der ganzen Versammlung, und hernach macht Paesi Anstalten, nach Seyaviyâ zurückzukehren.

1) S. S. 506, oben. 2) Im Aup. 3) S. Aup. § 54.

Da ermahnt ihn Kesi: Mögest du nicht erst lieblich sein und nachher unlieblich werden, wie ein Hain oder ein Tanzsaal oder ein Zuckerrohrfeld oder eine Tenne. — P: Wie meinst du das? — K: Solange ein Hain mit Blättern, Blüthen und Früchten versehen in aller Pracht dasteht, so lange ist er lieblich, nachher aber unlieblich; solange in einem Tanzsaal gesungen, gespielt und getanzt wird, so lange ist er lieblich, nachher aber unlieblich; solange auf einem Zuckerrohrfeld geschnitten, gegessen und getrunken wird, so lange ist es lieblich, nachher aber unlieblich; solange in einer Tenne gescheuert, gegessen und getrunken wird, so lange ist sie lieblich, nachher aber nicht mehr. In diesem Sinne sagte ich: „Mögest du nicht erst lieblich sein und nachher unlieblich werden."

Paesi: Gewiss, ich will nicht in jener Weise erst lieblich sein und nachher unlieblich werden; vielmehr werde ich aus den 7000 Dorfschaften, an deren Spitze Seyaviyā steht, vier Theile machen, einen davon für die Heeresmacht verwenden (bala-vāhaṇassa dalaissāmi), einen für Kornspeicher (koṭṭhāgāre chossāmi), einen für die Unterhaltung des Gynäceums (anteurassa dalaissāmi), und einen zur Erbauung einer sehr grossen Zufluchtsstätte (mahai-mahāliya-kūḍāgārasālā). In dieser werde ich durch viele Lohndiener Speise zubereiten und an die Asketen, Brahmanen, Bettelmönche und auf Wanderungen Begriffenen (samaṇa-māhaṇa-bhikkhuyāṇaṃ[1] panthiya-pahiyāṇa ya) austheilen lassen, und überhaupt ein sehr tugendhaftes Leben führen.

Mit diesen Worten kehrte Paesi zurück.

7. Paesi als frommer Laie und sein unglückliches Ende.

Am folgenden Morgen begann Paesi sein Versprechen getreulich auszuführen, und er lebte als ein vortrefflicher frommer Laie.[2] Seit dieser Zeit kümmerte er sich nicht mehr

1) S. oben S. 508. 2) S. oben S. 506, Note 4.

viel um Herrschaft, Reich u. s. w. Die Königin bemerkte das und dachte, es sei deshalb besser, den König beiseite zu schaffen, den Sohn in die Herrschaft einzusetzen und dabei selbst die Freuden der Herrschaft zu geniessen. Sie theilte ihrem Sohn den Vorschlag mit; er verhielt sich jedoch stumm dagegen. Da sie nun befürchtete, er möchte dem König ihr Geheimniss ausplaudern, lauerte sie (selbst) auf eine heimliche Gelegenheit (den Paesi beiseite zu schaffen). Einmal bot sich eine, indem sie Gift in dessen Speisen mischen und dieselben ihm so darbieten konnte. Paesi bekam sofort schreckliche Schmerzen, und obwohl er merkte, dass er von der Königin Sūriyakantā hintergangen worden sei, so zürnte er ihr doch nicht einmal in Gedanken, sondern ging in sein Fastenzimmer (posaha-sālā), wischte es, grenzte einen Ort für die Excremente ab [1]), breitete die Streu aus, setzte sich darauf nach Osten gewendet in der sampaliyanka-Haltung, und die gefalteten Hände vor die Stirne haltend sprach er (das Sterbegebet eines frommen Laien):

„Verehrung den heiligen Jina! Verehrung meinem Religionslehrer Kesi! Ich verehre den Herrn (d. i. Kesi) aus der Ferne, möge er mich wahrnehmen aus der Ferne! Früher habe ich bei Kesi den fünf [2]) grossen Sünden im Allgemeinen entsagt, jetzt gelobe ich bei demselben Herrn mich der fünf grossen Sünden vollkommen zu enthalten, sowie auch der übrigen 13 Sünden, und ausserdem auf alle Speise zu verzichten; möge nur meinem lieben Leibe keine Beschwerde und kein Unheil wiederfahren!" [3]) — Und nach den Worten: „auch diesen (d. h. den lieben Leib) gebe ich hin mit meinen letzten Athemzügen" starb er, nachdem er so gebeichtet und sich gesammelt hatte, und er wurde in der Wiederge-

1) Für das Folgende s. Aup. §§ 86 Schluss, 87 und 88.

2) Der Autor hat sich hier von dem ihm geläufigen Wortlaut der Formel mit fortreissen lassen, ohne zu bemerken, dass er sie für den hiesigen Fall hätte etwas abändern müssen.

3) So ist in der Einleitung des Aup. die Uebersetzung von § 87 abzuändern.

burtshalle der Suriyābha-Himmelsregion des Sohamma-Himmels wiedergeboren.

Diese Paesi-Pāyāsi-Sage verdient aus verschiedenen Rücksichten eine ganz besondere Aufmerksamkeit von Seiten des Philologen, abgesehen von derjenigen, die sie auch sonst wohl erwecken mag. Sie ist nicht nur, soweit man bis jetzt sehen kann, die einzige der buddhistischen und jinistischen Literatur gemeinsame grössere Sage, sondern ist auch eines der seltenen Musterstücke eines lebendig geführten Dialogs, in seiner vorliegenden Gestalt nicht einer aus der ältesten Zeit des Buddhismus oder Jinismus, wo die Dialoge noch wie die zeitgenössischen des Brahmanismus (in den Brāhmaṇas und ältern Upanishads) in ursprünglicher Einfachheit und ohne künstliche Concinnität reproducirt wurden, sondern ein Dialog, wie er sich in der Tradition auf Indien's hiefür geeignetem Boden zu einem künstlich-typischen herausgebildet hat. Obschon man annehmen muss, dass solche Producte von typisch gewordener Gestalt häufig und im Allgemeinen sehr beliebt waren, sind sie doch nicht in grosser Zahl in der indischen Literatur vertreten. Ausser dem Dialog des Milinda und Nāgasena im Milinda-pañha finden sich wohl wenige mehr in der buddhistischen Literatur. Häufiger mögen sie wahrscheinlich in den hin- und her-räsonirenden philosophischen Schulen des Brahmanismus und den daraus hervorgegangenen sechs philosophischen Systemen entstanden sein; die Neigung der Brahmanen zu spitzfindigen Controversen hat den Jaina selbst wieder zu einem typisch gewordenen Dialoge ihrer Literatur Anlass gegeben, und dieser ist, so viel mir bekannt, in der Jaina-Literatur der einzige, der sich mit demjenigen der Paesi-Sage in Parallele setzen lässt. Er wird in zwei beinahe übereinstimmenden Recensionen erzählt (nämlich in Bhagavatī XVIII, 10_3 und Jñātādh. V, Calc. Edition

p. 578) und schildert, wie der sophistische Brahmane Somila den samaṇa Nātaputta, d. i. den Stifter der Jaina-Secte, mit allerhand Wortspielen auf's Eis zu führen sucht. Nachdem er ihn erst über die Definitionen einiger Termini examinirt hat, rückt er heraus mit der Frage, ob man die sarisavayā essen könne oder nicht, und nachdem Mahāvīra die doppelte Antwort richtig gegeben hat, frägt Somila weiter in demselben Style, wobei die betreffenden Wörter wie sarisavayā (= sarshapakāḥ oder sadṛg-vayasaḥ) immer eine doppelte Auffassung zulassen. In der Form selbst ist freilich dieser Dialog lange nicht so kunstvoll ausgebildet, wie der der Paesi-Sage.

Doch, kehren wir zu dieser Sage selbst zurück, und betrachten wir dieselbe nach den beiden Seiten hin, welche in erster Linie eine philologische Erörterung herausfordern:

1. in Hinsicht des gegenseitigen Verhältnisses der buddhistischen und jinistischen Version.

2. mit Bezug auf die etwaige historische Grundlage der Legende.

Diese zweite Betrachtung kann indessen wegen der geringen Anhaltspunkte kaum besonders geführt werden, und es wird desshalb das wenige darauf Bezügliche besser gleich in die erste miteinfliessen.

Trotzdem der buddhistische Text kürzer und einfacher ist, hinterlässt er doch schon bei der ersten Lectüre einen weniger günstigen Eindruck als der jinistische. Es ist keine Frage, dass dieser viel ausgearbeiteter und vollkommener ist, als der erstere, und im Allgemeinen mögen die folgenden als die hauptsächlichsten bei der Vergleichung in's Gewicht fallenden Momente aufgezählt werden (wobei die buddhistische Version mit B, die jinistische mit J bezeichnet ist).

1. In J ist die Motivirung des Zusammenkommens von Paesi mit Kesi eine sehr sorgfältige und anscheinend sehr natürliche.

2. Der Gang des Dialoges ist in J regelmässiger als in B;

denn während die allgemeine Tendenz ist, These oder Einwand des Königs und Antithese oder Widerlegung (in B: paṭibhāna; in J: vāgaraṇa) des Asketen sich abwechselnd folgen zu lassen, hat B in zwei Fällen (bei 1 und 5) keinen positiven Einwand, sondern enthält anstatt dessen bloss eine negative Behauptung ohne Begründung derselben. An sich macht freilich besonders der zweite Fall, wo Pāyāsi sich unerwartet zu retten sucht mit der Bemerkung, dass er übrigens gar nicht an die Tāvatiṃsa-Götter glaube, den Eindruck der Ursprünglichkeit; auf der andern Seite dagegen scheint B darin wieder secundär, dass es in vier Fällen (4, 12, 13, 14) denselben schon vorher (in 3 und 11) vorgebrachten Einwand wiederholt. Die Ursache dieser Unbegreiflichkeit, den Pāyāsi unbekümmert um die gegebene Widerlegung denselben Einwand wörtlich wiederholen zu lassen, liegt bei 4 darin, dass Theile der zu 3 gehörigen Antwort in B aus einander gezogen und als zwei verschiedene Antworten (3 und 4) dargestellt sind, wobei dann der ursprünglich nur an der Spitze von 3 stehende Einwand auch zu 4 wiederholt wurde. Anders steht es mit 11, 12, 13, 14, wo die ersten drei (11, 12 und 13) besser vollkommen fehlen würden, da erst 14 eine genügend passende Widerlegung gibt. Dieselbe kommt, was wohl für ihr Alter sprechen dürfte, in der buddhistischen Literatur, und zwar auf chinesischem Boden, auch separat vor in dem Avadāna-sūtra (bei St. Julien vol. I, 83). Die Widerlegungen 11 bis 13 scheinen erst nachträglich, als Versuche, der richtigen Widerlegung vorgesetzt worden zu sein, wobei dieselben dann natürlich auch den als Einleitung von 14 dienenden Einwand des Pāyāsi vorgesetzt bekamen. Wenn im Ferneren J nichts Correspondirendes für B 9 und vice versa B nichts J IV Entsprechendes hat, so hält sich das ungefähr die Waage; auch für den Mangel an dem in J V und VI zu Grunde liegenden Gedanken hat B einen Ersatz in dem in B 6 ausgesprochenen.

3. Der Schluss mit der Moral in B macht auf den ersten Blick gegenüber dem tragischen Ende in J einen beinahe komischen Eindruck.

In Bezug auf Unterschiede im Einzelnen ist beizufügen:

4. Sowie nach dem Vorigen B 14 in 11 bis 13 eine nachträgliche Erweiterung vorgesetzt bekommen hat, so ist ihm auch ausserdem noch im Innern selbst eine ebensowenig passende Vermehrung zu Theil geworden, indem den Metallen, welche die erwerblustigen Minengräber der Reihe nach auffinden, noch Hanf, Flachs und Baumwolle in der Aufzählung vorangestellt sind. Zu bemerken ist, dass dieser Zusatz auch in der eben erwähnten Stelle des Avadāna-sūtra steht.

5. J hat theilweise eine lebhafte und interessante Darstellung, und ist in den Anfangs- und Schlusssätzen nicht durchgehend so gleichförmig monoton wie B; es zeigt J überhaupt auch durch die wohl sprüchwörtlichen Wendungen am Anfang von VIII (mūḍhatarāe ṇaṃ tumhaṃ Padesī tāo tucchatarāo) und XI (mā ṇaṃ tumaṃ, Paesī, pacchāṇutāvie bhavejjāsi jahā se purise ayahārae) und durch anderes Derartige eine mehr lebendige und volksthümliche Darstellungsweise als die ganz nach der Schablone der traditionellen Erzählungsweise verlaufende in B. Von Interesse ist indessen die eine Strophe in B.

Schon die aufgezählten durchgreifenden Differenzen zwischen B und J zeigen, dass von einer directen Entlehnung und Abhängigkeit einer Version von der andern nicht die Rede sein kann, sondern dass sie vielmehr zu der Auffassung leiten, dass hier eine Sage vorliegt, die — wenn sie auch nicht in ihrer Entstehung ein Gemeingut aller ein Jenseits oder die Existenz einer vom Körper verschiedenen selbständigen Seele lehrenden religiösen Secten des alten Indiens gewesen ist, — so doch einmal wenigstens zu einem solchen Gemeingut geworden und dabei je nach den Speziallehren und Spezialphantasien der verschiedenen Secten umgestaltet worden sein mag. Und aus einer solchen Zeit, wo die Sage

schon lange entstanden und überallhin mündlich fortgepflanzt und daselbst fortgebildet war, stammt ja ohne Zweifel auch die schriftliche Fixirung der beiden uns vorliegenden Versionen derselben. Es scheint darum vergebliche Mühe, in Eigenthümlichkeiten des Wortlauts oder in der Anordnung der Gedanken und dgl. Spuren einer etwaigen Entlehnung aufzusuchen; die beiden Texte, der buddhistische sowohl wie der jinistische, zeigen vielmehr ganz treu das Gepräge der beiderseitigen sie enthaltenden Literaturen. So mögen hier noch den früher aufgezählten Differenzen von B und J diejenigen angereiht werden, welche sich aus dem spezifischen Charakter des buddhistischen und jinistischen Gedankenkreises erklären:

6. In B ist die These in derjenigen Weise gegeben, wie sie auch aus dem Anfang des Sāmaññaphalasutta und andern buddhistischen Texten bekannt ist: „Es gibt kein Jenseits, keine Wiedergeburt und keine Vergeltung der guten und schlechten Werke". Es ist offenbar, dass diese Thesenformulirung selbst auch die Anordnung und Fassung der Gründe und Gegengründe in der buddhistischen Version influenzirt hat, indem sie mit der Hervorhebung der Idee des Jenseits zwei Partien (B 1 und 6), für welche J nichts Entsprechendes bietet, hervorgerufen hat. Auf der andern Seite hat auch in J die dortige Thesenformulirung: „Seele und Körper sind Dasselbe" den Gedankengang beeinflusst: Alles ziehlt nämlich in entschiedener Weise daraufhin, eben jenes in Frage stehende Verhältniss von Seele und Körper klarzustellen; an Stelle von B 1 und 6 tritt somit hier naturgemäss J V, VI, IX, X. Im Ganzen wird in J nur B 9 vermisst; in B dagegen scheint gerade 9 zusammen mit den nächst verwandten Theilen B 7. 8. 10 nicht in directer Beziehung zu der These, wie sie daselbst formulirt ist, zu stehen; mag man nun das Wort opapātika in derselben auffassen wie man will, jedenfalls würden die

Einwände in B 7. 8. 9. 10, die Pāyāsi vorbringt, einem Buddhisten gegenüber, der ja selbst die Existenz der Seele leugnet, kaum geltend gemacht worden sein, wenn auch freilich zugegeben werden muss, dass die Zurückweisungen derselben von Seiten des Kassapa sehr geschickt den buddhistischen Anschauungen angepasst sind. Eine interessante Beglaubigung des heterodoxen Schlagwortes n'atthi sattā opapātikā, wie überhaupt der Formulirung der Streitfrage in B, findet sich übrigens in einem der ältesten Texte der Jaina-Literatur; es ist die Stelle Sūtrakṛtānga I, 1, 11—12, wo neben verschiedenen andern heterodoxen Lehren auch diejenige, die in unsrer Sage der König vertritt, in zwei Çloken kurz erwähnt werden. Die Verse lauten:

11. patteaṃ kasiṇe āyā je bālā je a paṇḍiā santi, piccā na te santi, n'atthi satt' ovavāiā,

12. n'atthi puṇṇe ca pāve vā, n'atthi loe ito pare, sarīrassa viṇāseṇaṃ viṇāso hoi dehiṇo.

Die Handschriften fügen, was auch die Commentare bestätigen, bei: tajjīvataccharīra-vādī gayā, d. h. damit ist die Lehre der tajjīvataccharīra-vādin erledigt." Tajjīvataccharīra oder prākṛtisch tajjīva-tassarīra (d. h. die Identität von Leib und Seele) gilt den Jaina überhaupt als die kürzeste Formulirung der materialistischen Anschauungen; der Ausdruck findet sich zwar nur selten, wie überhaupt die Erwähnung der damit bezeichneten Lehren. Ausser Sūtrakṛtānga II, 1, 15—19 ist mir eine einschlägige Stelle nur noch aus einem relativ späten Texte, dem Âvaçyaka, bekannt; dort wird in dem VII. Cap., dem gaṇavāya, in ziemlich phantastisch-legendarischer Weise erzählt, wie ein jeder der elf Jünger (gaṇahara) des Stifters Mahāvīra vor der Bekehrung zu seinem Glauben eine bestimmte Lehre verfochten hätte, in der Discussion aber von Mahāvīra geschlagen worden wäre. Das Thema, über welches der dritte gaṇahara Vāyubhūti mit Mahāvīra discutirte, sei tajjīva-

tassarīraṃ gewesen (Âvaçy. VII, 31). Wir mögen uns also denken, dass der Verfasser dieser Stelle sich vorstellte, es hätte zwischen Mahāvīra und seinem dritten Jünger Vayubhūti vor dessen Bekehrung ein ähnlicher Dialog stattgefunden, wie wir ihn thatsächlich hier in der Paesi-Sage als zwischen Kesi und Paesi geführt vor uns haben.

Auch das Attribut annajīvi, welches dem Kesi beigelegt wird, ist durchaus nicht, wie wegen der Anwendung neben ahohiya scheinen möchte, ein häufig vorkommendes, sondern wahrscheinlich vollkommen singulär, wie schon der Umstand zeigt, dass der sonst sehr gelehrte Commentator Malayagiri dasselbe gänzlich missversteht, indem er es mit annena jīvitaṃ prāṇa-dhāraṇaṃ yasyāsāv anna-jīvitaḥ erklärt.

7. Auch die Personen sind selbstverständlich in den beiden Versionen der Sage verschieden. Zwar was die Namen Paesi oder Pāyāsi und Seyaviyā betrifft, so ist die Uebereinstimmung eine ziemlich nahe und sie hat mich in der That auch zuerst auf die Spur der Sage in der buddhistischen Literatur geführt, nachdem mir dieselbe in der jinistischen längst bekannt war [1]). Pāyāsi scheint sonst in der buddhistischen Literatur ebenso selten genannt zu werden, wie Paesi in der jinistischen. In den Paar Fällen, wo Paesi als König von Seyaviyā noch in kleinen Geschichtchen der späteren kanonischen Texte (z. B. Âvaçy. V, 11) genannt wird, mag möglicher Weise der Name direct aus der Paesi-Sage entnommen sein; denn jene Geschichtchen (kathānakas)

1) Es ist hier wohl der Ort, wo ich den Herren, die mir die buddhistische Version (das Pāyāsi-sutta) in bereitwilligster Weise zugänglich machten, meinen aufrichtigsten Dank aussprechen kann; es sind: Herr Prof. Oldenberg, der mir sein Excerpt aus dem Phayre-MS. des India Office zur Verfügung stellte; Herr Victor Trenckner in Copenhagen, der mir, da ich daran gehen wollte, das Copenhagener Manuscript abzuschreiben, seine eigene Abschrift zur Copirung überliess und mir auch noch des Commentators Erklärungen einiger schwieriger Stellen mittheilte; und Herr Dr. Rost, der mir ein Manuscript des Textes, das er aus Indien bekam, zur freien Benutzung überliess.

knüpfen gewöhnlich an Namen an, die ihnen aus den älteren Texten bekannt sind.

B nennt den bei den Buddhisten berühmten Kumāra Kassapa, J den bei den Pārçvisten ebenso berühmten Kesi als den Helden des Dialogs. Es mag billig gefragt werden, warum J nicht einen aus der eigenen Schlachtreihe — ich meine einen Schüler Mahāvīra's — nennt, sondern Mahāvīra's Vorgänger Pārçva. Man könnte erst glauben, es sei nur die Folge des bei den Jaina sehr ausgeprägten Schematismus, nach welchem nothwendig ein früherer Jina oder dessen Jünger den Paesi bekehrt haben muss, da der Text selbst in den Mund Mahāvīra's verlegt wird und Paesi zur Zeit, da Mahāvīra dessen Lebensschicksale seinem Jünger Goyama erzählt, schon seit einiger Zeit in seiner himmlischen Existenz verweilt. Indessen ist mit dieser Erklärung die Frage nur verschoben, indem darnach weiter gefragt wird, warum überhaupt zur Zeit Mahāvīra's Paesi schon als gestorben galt und die gloriose Bekehrung von Mahāvīra nicht als eine gegenwärtige oder in der Zukunft zu erwartende dargestellt wurde. Ein Hinderniss hiefür wäre in der That bei der Allwissenheit Mahāvīra's nicht vorhanden gewesen; hingegen verräth sich die Absicht, die auch in der buddhistischen Version deutlich sichtbar ist, durch die Verehrungswallfahrt, welche Paesi aus seiner Himmelsregion zu Mahāvīra unternimmt — oder, wie B hat, durch die Botschaft, die Paesi aus seiner Himmelsregion nach der Welt der Menschen sendet, — die Richtigkeit des Resultates des Dialogs schliesslich ad oculos zu demonstriren. Immerhin ist doch Kesi's hervorragende Rolle eine kleine Eigenthümlichkeit und mag vielleicht vermuthen lassen, dass die Sage schon sehr früh ein Gut der jinistischen Gedankenkreise war, zu einer Zeit, da die Vorgängerschaft Pārçva's und dessen Anerkennung durch Mahāvīra noch viel mehr im Gedächtniss war, als zur Zeit der Codificirung der Texte. In dieser Hin-

sicht ist besonders auch beachtenswerth, dass dem Texte am Schluss eine Lobpreisung des Pārçva folgt (s. S. 503), die sich bei keinem der übrigen Jaina-Texte angefügt findet und deren Wortlaut allerdings aus den bis jetzt nach Europa gekommenen Manuscripten noch nicht mit vollkommener Sicherheit herzustellen ist; und im Weitern ist von Bedeutung die Aufzählung der vier Cardinaltugenden Pārçva's, welche den übrigen älteren Texten kaum mehr bekannt sind, und welche dem Redactor der Paesi-Sage selber schon nicht mehr recht im Kopfe gewesen zu sein scheinen, indem ihm gegen den Schluss hin der Schnitzer passirt, das gewöhnliche Sterbegebet der Jinisten, das von den fünf Cardinaltugenden Mahāvīra's spricht ohne Abänderung des Wortlauts auch dem sterbenden Pārçvisten Paesi in den Mund zu legen. Ich bemerke, dass mir die Aufzählung jener vier Cardinaltugenden Pārçva's ausser in der Paesi-Sage nur noch in Sthānānga IV, 1 begegnet ist, an einer Stelle, die, weil das Sthānānga eine Art Reallexicon zu den ältesten Texten und Textstücken darstellt, vielleicht gerade aus der Paesi-Sage geflossen ist, eventuell zwar nicht aus der vorliegenden Redaction innerhalb des zweiten Upānga, wohl aber möglicherweise aus einer früheren innerhalb der Pūrva oder anderer verlorner Texte. Im Anschluss hieran ist weiter noch zu erwägen, ob auch der Name des zweiten Upānga (Rāyapaseṇaijja) aus der Paesi-Sage seine Erklärung findet. Ich habe schon in der Einleitung zum Aupapātika-Sūtra S. 2 angenommen, dass er sich auf die Einwände und Fragen des Königs Paesi beziehe, also von den rāja-praçnāḥ benannt sei, wie auch der saṃskṛtisirte Name des Textes Rājapraçnī lautet, dass aber der Titel durch volksetymologische Anlehnung an den Namen des Königs Prasenajit aus einem frühprākṛtischen Rayapasnīya in Rāyapaseṇaijja umgewandelt worden sei. Prof. Weber (Ind. St. XVI, 382 Note 3) meint aber, dass eher der erstere Name sich aus dem letztern

entwickelt hätte und ist desshalb zu der Annahme genöthigt, dass der vorliegende Text des Sūtra gar nicht der ursprüngliche sei, sondern von einem früheren verlornen, der von Rāja-Prasenajit gehandelt hätte, übernommen worden sei. Ich finde nun eine Unterstützung meiner eigenen Erklärung darin, dass der Name des Königs Prasenajit der Paesi-Sage wirklich angehört, wenn auch nur in einer untergeordneten Rolle und nur in der buddhistischen Version derselben. Ich möchte darum beinahe annehmen, dass auch in einer frühern Redaction der jinistischen Version an Stelle des Namens Jiyasattu, der jetzt die Stelle einnimmt und vielleicht bloss ein anderer Name (biruḍa) des Prasenajit gewesen ist, Paseṇai gestanden hat. Das würde die volksetymologische Anlehnung des Titels rāja-praçnāḥ in der That sehr nahe gelegt haben. Auch in diesem Falle könnte der Titel Rāyapaseṇaijja nicht das Prius sein, wie Prof. Weber voraussetzt, da die Rolle des Paseṇai in der Sage zu unbedeutend ist, als dass der Originalname des Textes hätte von ihm genommen werden können. Ich weiss nicht, ob in J vielleicht Das zur Ausmerzung des Namens Paseṇai und Ersetzung desselben durch Jiyasattu Veranlassung gewesen sein mag, dass Paseṇai auch sonst in der jinistischen Literatur ganz in Vergessenheit gerathen ist und, wie es scheint, bloss noch in einer sehr alten Herrscher-Liste (kulakara-) sich vorfindet, die ich schon in der Einleitung zum Aupapātika Sūtra S. 2 Note 2 aus aṅga 3, 7 ausgehoben habe und die sich ausserdem auch in der Schlusspartie von aṅga 4, ferner in upāṅga 7 (sūryaprajñapti; Prof. Monier Williams' MS. fol. 14b), in Āvaçy. III, 79, und sonst noch [1]) citirt findet.

---

1) Rshabha-vivāha, India Office Library, MS. or. 1530 fl. 6a unten:

Vimalavāhana pahilau havau | Cakshushamā Jasavanta nāmūe
Abhicandra Prasenajita sahī | Marudeva chattho abhirāmūe
Nābhi kulagara chai sātamau ||

8. Auch die Verschiedenheit in dem Verhalten des bekehrten Paesi von dem des bekehrten Pāyāsi schreibe ich dem Einfluss der betreffenden Literaturen oder Standpunkte zu. Man wird bemerken, dass in ganz derselben Weise Kūṇika oder Ajātasattu verschieden behandelt worden ist. Beide — Kūṇika-Ajātasattu und Paesi-Pāyāsi — erscheinen in der buddhistischen Literatur zwar als Anhänger, jedoch so dass ein Mackel auf ihnen lastet; in der jinistischen Literatur hingegen, wo sie auch als Anhänger gelten, werden ausserdem in wohl allzuloyaler Weise ihre Fehler gänzlich verdeckt oder ignorirt. Diese milde geschmeidige Haltung gegenüber den Machthabern ist ein ganz entschiedener Characterzug der Jinisten im Vergleich zu der rigoroseren der Buddhisten. Aus demselben Grunde lieben es die Jaina-Texte so übermässig Vieles und Schönes von Königen und Prinzen zu berichten, während man in der buddhistischen Literatur verhältnissmässig weit weniger häufig mit solchen Hofgeschichten regalirt wird.

9. Schliesslich erklärt sich in diesem Zusammenhang wohl auch noch Folgendes. Die Erwähnung und Berücksichtigung brahmanischer Verhältnisse ist in B auffallend viel hervortretender als in J; nicht nur, dass dort sich Pāyāsi fortwährend den samaṇa-brahmaṇā als einer geschlossenen Partei gegenüber fühlt, sondern auch von den Beispielen entlehnt B zwei (6 und 10) ohne jede Nöthigung dem brahmanischen Leben und stellt ausserdem dem Pāyāsi als warnendem Beispiel den Brahmanenjungen Uttara als nachzuahmendes gegenüber. Der letztere Umstand mag indess vollkommen in der Sache, ja sogar historisch, begründet sein; dagegen weist eine Vergleichung von B 10 mit J VIII, woselbst derselbe Vergleich aus dem gewöhnlichen und nicht-brahmanischen Leben genommen ist, auf die Frage, ob sich die eine oder andere dieser beiden Fassungen als die ursprüngliche wahrscheinlich machen lässt. Doch darüber mögen Berufenere

urtheilen, die den Character von Stellen buddhistischer Texte besser abzuschätzen wissen.

Obwohl ich schon anticipirend eine Abhängigkeit der beiden Versionen B und J, und das Aufsuchen von etwaigen Spuren einer solchen abgewiesen habe, will ich, um nichts verschwiegen zu haben, zum Schluss noch auf einige auffällige Coincidenzen aufmerksam machen, die ich zum Theil auch in der Uebersetzung bemerkbar zu machen suchte. Es sind

1. P.'s Antwort in B 3 = J II: „Gewiss nicht u. s. w."

2. K.'s Behauptung von der Wirkung des menschlichen Geruches auf die Götter, in B 3 = J II.

3. die Aufzählung der vier Arten von Sclavinnen in B 7, nämlich khujjā pi vāmānikā pi celāvikā pi komārikā pi. Für celāvikā steht das zweite Mal celācakā. Ich verdanke Herrn Trenckner in Copenhagen die Mittheilung, dass diese Aufzählung ihm sonst bloss noch in einem Commentar, in der Form von khujja-vāmanaka-ceṭak'-ādayo begegnet ist. Sehr häufig und gewöhnlich dagegen ist die nämliche Aufzählung in der jinistischen Literatur (vgl. z. B. Aupapātika-Sūtra § 55) in der Form Khujjā cilāi (oder cilāiyā) vāmaṇī (oder vāmaṇiyā). Hiebei wird die entstellte Form celāvikā auf einmal verständlich, indem sie sich als kirātikā herausstellt, wobei eine ältere Pāli-Form (cilātikā oder mit Vṛddhi) celātikā vorauszusetzen ist, die für eine Ableitung von cela (= ceṭa) angesehen zu werden begann.

Ein kurzer Rückblick auf das Vorhergehende lehrt uns etwa Folgendes:

dass die vorliegende Sage schon zu einer frühen Zeit und möglicherweise lange vor der Redaction in den beiden Literaturen den Jaina und Bauddha familiär geworden zu sein scheint, indem in beiden eine sehr selbständige und dabei in der einen viel ausgearbeitetere Version vorliegt;

dass ferner die buddhistische Version trotz ihrer grössern Einfachheit und der relativ früheren schriftlichen Fixirung

buddhistischer Texte überhaupt nicht nothwendig früher als die jinistische in ihrer vorliegenden Gestalt abgefasst worden ist, da sich jene Einfachheit nicht als eine reine, sondern durch etliche der jinistischen Version mit Recht nicht angehörige Zusätze getrübte herausstellt;

dass nicht mit Sicherheit bestimmbar ist, ob die Jaina Version wegen einiger Indicien in eine Zeit zurückreicht, in der die Vorgängerschaft Pārçva's und dessen Anerkennung durch Mahāvīra noch direct sich bemerkbar machte. [1])

B.

Beziehungen zu der epischen Literatur des Brahmanismus.

Wie die Paesi-Sage mit Bezug auf die buddhistische Literatur, erscheint die Draupadī-Sage mit Bezug auf die epische des Brahmanismus, — wenn wir nämlich vorläufig von der später zu besprechenden Herodes-Sage absehen — einzig in ihrer Art als gemeinsames Gut. Wenn auch sonst hie und da manche der Heroen und Götter des Mahābhārata bei den Jaina wiederkehren und zwar als Glieder von selbständigen Heroen- und Göttersystemen, so leitet dies, das ja auch in der buddhistischen Literatur zu beobachten ist, wesentlich nur auf Namensentlehnungen, aber nicht auf Entlehnungen ganzer Sagen oder Sagenstücke. Es ist desshalb von besonderem Interesse einen Theil jener Draupadī-Sage, die eine grosse Partie des Mahābhārata erfüllt, in einem der ältesten Texte der Jaina, in Jñātādharmakathā XVI, reproducirt zu finden; das Interesse ist um so grösser, als uns die brahmanische Literatur selbst, ausser der Darstellung im Mahābhārata, von dem die Entführung der Draupadī schildernden Theil der Sage noch eine weit umfangreichere auf die Sītā angewendete Darstellung im Rāmāyaṇa hinterlassen hat, und so zu einer eingehenden Untersuchung reichliches Mate-

1) Vgl. noch Ind Stud. XVI, 387, Fussnote 2.

rial bietet. Es liegt mir indessen hier nicht sowohl daran, die Art der Beziehungen feststellen zu wollen, die eine solche sagengeschichtliche Untersuchung ergeben müsste, als vielmehr solchen Gelehrten, die das epische Gebiet mit Vorliebe bearbeiten, die Gelegenheit zu der Untersuchung zu geben. Sonach möge hier eine Inhaltsangabe der jinistischen Draupadī-Sage folgen. Dieselbe ist übrigens, ähnlich wie die Paesi-Sage als Vorgeburtsgeschichte des Gottes Sūriyābha erzählt wird, in Form einer Wiedergeburtsgeschichte dargestellt, indem eine weltlich gesinnte Nonne, Namens Sukumāliyā, nachdem sie erst als göttliche Hetäre 9 Paliovama in der Īsāṇa-Götterwelt zugebracht hat, auf der Erde als Dovaī (= Draupadī) wiedergeboren wird.

Das möge noch erwähnt werden, dass namentlich zwei Umstände für die hohe Alterthümlichkeit der jinistischen Fassung der Sage eintreten:

1. das Fehlen einer Verwischung und spitzfindigen Wegerklärung des in der Sage klar vorliegenden Falles von Polyandrie.

2. Die Rolle des Nārada mit seinem gewiss volksthümlichen Spitznamen Kacchulla-Nāraya.

Wenn übrigens sowohl der Schluss der Sage als namentlich die Episode mit dem Vāsudeva Kapila zeigt, dass die Sage sehr den jinistischen Anschauungen angepasst worden ist, so war dies nicht anders zu erwarten.

Was nun die bereits erwähnte Herodes-Sage betrifft, so sei erst bemerkt, dass ich ihr diesen Namen weit mehr um sie zu charakterisiren gebe, als um das Präjudiz aufzustellen, dass dieselbe factische Beziehungen habe zu der christlichen Legende von des Herodes Grausamkeit gegenüber den Neugebornen. Viel näher steht der Sage jedenfalls in erster Linie ein Theil der brahmanischen Kṛshṇa-Legende, welche ja selbst wiederum nach Professor Weber's Untersuchungen unleugbare Beziehungen zur Christus-Legende auf-

weist. Jener Theil der Kṛshṇa-Legende, mit dem unsere Sage correspondirt und der sich z. B. Bhāgavata Purāṇa X, capp. 2—4 dargestellt findet, dürfte geradezu in dieser Sage seinen freilich noch unentwickelten Prototyp haben, der erst nachträglich auf Kṛshṇa angewendet und der Kṛshṇa-Legende einverleibt worden ist; die Namen sind nämlich ganz verschieden, der Inhalt aber bietet neben Abweichendem manches Uebereinstimmende. Doch auch hier möchte ich mich darauf beschränken, die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand zu lenken und lasse desshalb nach der Dovaī-Sage auch einen kurzen Auszug der Herodes-Sage folgen. Sie findet sich in Jñātādharmakathā XIV.

Die Dovaī-Sage.

In den Pañcāla-Ländern, in der Stadt Kampillapura lebte der König Duvaya[1]) mit der Gattin Culaṇī. Ihr Sohn war Dhaṭṭhajjuṇa[2]), und als ihre Tochter wurde nach Beendigung ihrer göttlichen Existenz Sukumāliyā wiedergeboren mit dem Namen Dovaī, da sie die Tochter des Duvaya war. Einmal schmücken die Zofen (anteuriyāo) dieselbe und schicken sie, des Vaters Füsse zu verehren[3]). Sie geht und macht die Fussverehrung.[4]) Ihr Vater, durch ihre Schönheit überrascht, sagt zu ihr: „Wenn ich von mir aus Dich einem Fürsten zur Frau gäbe, und Du dann viel-

1) Drupada.

2) Sic, auch an den spätern Stellen, wo der Name noch vorkommt; die Form wird übrigens noch bestätigt durch die Glosse, welche mit Dhrshṭārjuna transcribirt, während das Mahābhārata bekanntlich Dhṛshṭadhyumna hat, was im Prākrt Dhaṭṭhajjuṇṇa lauten müsste.

3) Pāya-vandiyaṃ pesei (statt pesenti) = pāda-vandikāṃ (s. hiezu abhivandaya im Glossar zum Aup. S.) preshayanti.

4) Pāya-ggahaṇa = pāda-grahaṇa.

leicht unglücklich würdest, so würde mich Dies zeitlebens kränken; drum veranstalte ich Dir ein Gattenwahl-Fest [1]), und Derjenige, den Du dann wählst, soll Dein Gatte sein."

Und der König schickt einen Boten nach Bāravaī im Land Suraṭṭha, um den Vāsudeva Kaṇha [2]) mit seinem ganzen Hofstaat [3]) einzuladen.

Auch nach Hatthiṇāpura schickt er einen Boten zum König Paṇḍu und zu dessen Söhnen Juhiṭṭhilla [4]), Bhīmaseṇa, Ajjuṇa, Naula, Sahadeva, zu Dujjohaṇa [5]) und den hundert Brüdern, zu Gangeya, Bidura, Doṇa, Jayaddaha, Sauṇa [6]), Kīva [7]), Asatthāma [8]).

Dann einen dritten Boten nach Campā zu Kaṇṇa, dem Anga- und Sallanandi-Fürsten. [9])

Einen vierten Boten nach Sottimaī zu Damaghosa's Sohne Sisupāla [10]) und dessen fünf hundert Brüder.

Einen fünften nach Hatthisīsa zum Fürsten Damadanta.

Einen sechsten nach Mahurā zum Fürsten Dhara.

Einen siebenten nach Rāyagiha zu Jarāsindhu's Sohne Sahadeva.

Einen achten nach Koḍiṇṇā zu Bhīsaga's Sohne Ruppi. [11])

---

1) Sayamvara (= sv°).

2) = Dvāravatī, Saurāshṭra und Krshna.

3) S. Ind. Studien XVI, 424, Fussnote 3.

4) Sic, auch späterhin.

5) Duryodhana.

6) Vidura, Droṇa, Jayadratha, Çakuna.

7) Sic, (auch Glosse = Klīva) während man im Text Kiva (= Kṛpa) erwarten sollte.

8) Sic (statt Āsatthāma) = Açvatthāman.

9) Kaṇṇam Anga-rāyam Sallanandi-rāyam. Man hat wohl an den Fürsten Çalya im Mahābh. zu denken.

10) Suktimatī (so die Glosse), Damaghosha, Çiçupāla.

11) Bhisaga Ed.; = Bhīshmaka und Rukmin.

Einen neunten nach Virāḍa zu Kıyaga[1]) und dessen hundert Brüdern.

Einen zehnten in die übrigen Städte und Dörfer.

Nachdem Duvaya ausserhalb der Stadt an der Gangā ein Pavillon (maṇḍava) für das Gattenwahl-Fest hat herrichten lassen, geht er den ankommenden Fürsten entgegen. Sie beziehen dann ausserhalb der Stadt Zelte (khandhāvāra), während Duvaya in der Stadt die Vorbereitungen zu einem Mahle treffen lässt. Nach dem Mahle lässt Duvaya für den folgenden Tag das Gattenwahl-Fest ankündigen, lässt ferner in dem prächtig geschmückten Pavillon die Sitze für all die vielen tausend Fürsten markiren.

Am folgenden Morgen versammeln sich die Fürsten in dem Pavillon, auch Duvaya kommt und fächelt mit dem Fliegenwedel (cāmara) dem Kaṇha Kühlung zu. Dovaı selbst hatte erst im Badezimmer (majjaṇaghara) ein Bad gekommen, war von dort in's Jina-Zimmer gegangen, wo sie vor den Jina-Figuren kniend ihr Gebet verrichtete, ging dann in's Frauengemach, wo die Zofen sie festlich kleideten und schmückten, hierauf in den Hof[2]), wo sie mit ihrer Gespielin[3]) den Wagen[4]) bestieg. Indem ihr Bruder Dhaṭṭhajjuṇa die Pferde lenkte, kam sie so zum Pavillon gefahren, tritt ein und macht vor den Fürsten eine Verbeugung. Sie nimmt dann eine prachtvolle Blumenguirlande, worauf ihre Gespielin ihr mit der Linken einen Spiegel hinhält und mit der Rechten deutend ihr die Namen und Vorzüge der (darin wiedergespiegelten) Helden nennt. Nach diesem nähert sie sich, an all den vielen tausend Fürsten vorübergehend, einer schon früher gefassten Neigung folgend, den fünf Paṇḍava-Prinzen, umschlingt sie mit der Blumenguirlande und sagt ihnen, dass sie sie (zu

1) Kṛtaka (so die Glosse).

2) Bāhiriyā uvatthāna-sālā.

3) Kiḍḍāviyā lehiyā = krīḍāpikā lekhikā.

4) Cāughanta āsaraha (aśva-ratha).

Gatten) gewählt habe. Die Versammlung gibt ihren Beifall zu der wohl getroffenen Wahl.

Darauf fährt Dhaṭṭhajjuṇa seine Schwester mit den fünf Paṇḍava in dem Wagen zu dem Palaste zurück, es finden die Vermählungsceremonien [1]) statt, und Duvaya gibt seiner Tochter eine reiche Mitgift. Nach dem Festmahle nimmt der König Paṇḍu mit den fünf Söhnen und Dovaī Abschied um nach Hatthiṇāura zurückzukehren, und da er zugleich die übrigen Festgäste zu sich dahin einlädt, schickt er Boten voraus, damit Quartiere besorgt werden. Es folgt nun auch in Hatthiṇāura dieselbe Vermählungsfeierlichkeit [2]). Nach dem Festmahle nehmen die Gäste Abschied.

Die fünf Paṇḍava genièssen nun abwechselnd mit Dovaī die ehelichen Freuden.

Einmal, da der Paṇḍu-König mit den fünf Paṇḍava und mit Kuntī und Dovaī und deren Umgebung zusammen sind, erscheint plötzlich im Palast ein brahmanischer Asket, Namens Kacchulla-Nāraya [3]), ein äusserlich anständiger aber innerlich verdorbener Mensch, klug und verschlagen, in Zauberei bewandert, ein Favorit des Rāma und Kesava, der verschiedenen Yādava-Fürsten Pradyumna, Pradīpa u. s. w. und zahlloser Prinzen [4]), ein Freund von Streit und Zank. Paṇḍu

---

1) Ed. S 1266: tae nam Duvae rāyā panca Pandave Dovaim ca rāya-vara-kannam (-kanyām) patte duruhei. 2ttā seyāpīehim kalasehim majjāvei, 2ttā aggihomam karei, 2ttā pancanham Pandavānām Dovaīe pāni-ggahanam kārāvei. Ebenso ist auch an zwei andern Stellen in Buch XIV und XV (Ed. S. 1075 und 1189) die Rede von einem agni-homa. S. noch die folgende Fussnote.

2) Hiebei indessen einfach kallānakara anstatt des aggihoma; zudem ist nicht mehr die Rede vom pāni-ggahana.

3) Wörtlich etwa „der nichtswürdige Nārada"; kacchulla aus kshudra mit Vorsilbe ka welche wie ku die Verächtlichkeit ausdrücken soll.

4) Rāmassa ya Kesavassa ya Pajjunna-Paīva-Samba-Aniruddha-Nisadha-Ummuya-Sārana-Gaya-Sumuha-Dumuh'-āīnam Jāyavānam addhatthāna ya kumāra-kodīnam hiyaya-daie. Ummuya (wofür der Comm. Ussuya liest) wird mit Unmukha, Sumuha mit Sumukha, Dumuha (wofür im Comm. Dummuha) mit Durmukha, hiyaya-daiya mit vallabha glossirt.

geht ihm mit den Uebrigen entgegen und begrüsst ihn verehrungsvoll, bietet ihm dann einen Stuhl an; er sitzt jedoch auf sein Strohbündel [1]) (das er mitgebracht) nieder, frägt nach dem Wohlergehen der hohen Herrschaften, worauf sie danken; bloss Dovaī dankt nicht, da sie ihn für einen schlechten Menschen hält. Er glaubt jedoch, sie thue es nicht, weil sie wegen ihrer jugendlichen Schönheit und ihrer fünf Gatten zu stolz [2]) geworden sei. Desshalb beschliesst er, ihr ein Leid zuzufügen, nimmt Abschied und reist vermöge seiner Zauberkräfte über's Lavaṇa-Meer nach Amarakankā, wo der König Paumaṇābha (= Padman°) herrschte, dessen Sohn Suṇābha war. Im Nu dringt er in den Palast ein, setzt sich wieder auf sein Strohbündel und frägt nach dem Wohlergehen. Paumaṇābha dankt und frägt ihn seinerseits, ob er je ein solches Serail (von 700 Gemahlinnen) gesehen habe, wie er es besitze. Kacchulla-Nāraya lächelt erst etwas, erzählt dann das Gleichniss mit dem Frosch, wie es in der Malli-Sage vorkommt [3]) und rühmt die Schönheit der Dovaī. Hierauf geht Paumaṇābha in sein Fastenzimmer (posaha-sālā) und bittet einen Gott, der früher als Mensch sein

---

1) bhisiyā (= brsikā). Dasselbe thut auch in der Erzählung des VIII. Buches (Ed. S. 812) eine joga-parivvāiyā, die ebenso nach dem Befinden der Herrschaften frägt, was von Jaina-Asketen nie ausgesagt wird.

2) avadattha (?) mit garvita glossirt.

3) jaha Malli-nāe. Verweisungen dieser Art (hier auf Buch VIII, Ed. S. 818—821) sind häufig in Jaina-Texten. An der citirten Stelle wird ganz die gleiche Frage, welche oben Paumaṇābha stellt, von König Jiyasattu an eine joga-parivvāiyā (s. die vorletzte Fussnote) gerichtet. Das Gleichniss lautet kurz dem Inhalte nach: „Dir geht es, wie einem Frosch, der im Teiche aufgewachsen und gross geworden kein anderes Gewässer als seinen Teich kennt und diesen nun für so gross wie das Meer hält. Kommt dann vielleicht mal ein Meerfrosch in seinen Teich, so frägt er ihn wohl, wie gross das Meer sei. Wenn dieser darauf (seine Beine von sich streckt und) sagt: „so gross", so streckt jener seine Beine auch aus und frägt: „also so gross?" „Nein viel grösser" sagt dieser, und wiederholt es auch ferner, wenn der andere mit einem Sprung an's Ufer und Dergleichen der Vorstellung von der Grösse des Meeres einigermassen gerecht geworden zu sein glaubt. Gerade so, o König, hältst Du Dein Serail für das schönste, weil Du diejenigen anderer Fürsten noch nicht gesehen hast."

Freund gewesen [1]), dass er ihm die Dovaī zur Stelle schaffen möge. Der Gott verspricht die Bitte zu erfüllen, eilt nach Hatthiṇāura, wo gerade Juhiṭṭhilla oben auf dem Söller [2]) neben Dovaī eingeschlummert war. Der Gott gibt ihr ein Einschläferungsmittel (sovaṇī), nimmt sie mit sich fort und bringt sie in den Açoka-Hain bei Paumaṇābha's Palast. Sie ist traurig, aber Paumaṇābha erzählt ihr, auf welche Weise sie hergekommen sei und sucht sie zu trösten. Dovaī verspricht ihm, sich seinem Willen beugen zu wollen, wenn nicht innerhalb sechs Monaten ihres Vaters Bruder (piyā-bhāue), der Vasudeva Kaṇha, herkommen würde. In's Frauengemach gebracht fastet sie.

Als Juhiṭṭhilla von Dovaī keine Kunde erlangen kann, schickt er Boten herum mit dem Versprechen grosser Belohnung, wenn Nachricht über Dovaī gebracht werden könne. Doch da keine Nachricht gebracht wird, schickt Paṇḍu seine Gemahlin Kuntī zu Kaṇha, weil er wohl allein noch Kunde über Dovaī zur Stelle schaffen könne. Kaṇha, als er davon hört, reitet Kuntī entgegen und führt sie in seinen Palast; auch verspricht er ihre Bitte um Nachforschungen zu erfüllen.

Einmal kam dann Kacchulla-Nāraya zu Kaṇha und da dieser ihn fragte, ob er nirgends Kunde von Dovaī erhalten hätte, sagte er, dass er sie in Amarakankā gesehen hätte. Als ihm Kaṇha darauf erwiederte, dass er jedenfalls hinter der Geschichte stecke, verschwand Kacchulla-Nāraya sofort vermöge seiner Zauberkräfte.

Kaṇha meldet hierauf nach Hatthiṇāura, dass sich die fünf Paṇḍava mit dem Heere bereit stellen sollen; er selbst lässt seine Helden zusammentrommeln und trifft mit denselben am östlichen Veyālī-Meer (vaitālī-) auf die fünf Paṇḍava, bezieht mit ihnen Zelte und nach Einrichtung eines Fastenzim-

1) puvva-samgatiya deva.

2) uppim āgāsa-talamsi.

mers citirt er darin im Geiste den Gott Suṭṭhiya. Wie Kaṇha sein Fasten zu Ende geführt hat, stellt sich der Gott auch wirklich ein und anerbietet sich, die Dovaī zurückzubringen, in derselben Weise, wie sie von dem durch Paumaṇābha citirten Gotte fortgeführt worden sei. Kaṇha indessen wünscht Dovaī selber zu holen und bittet bloss, dass der Gott einen Weg durch das Lavaṇa-Meer bahne. Das thut denn auch der Gott.

Im Park vor Amarakankā angekommen, schickt Kaṇha seinen Wagenlenker Dāruya, um Paumaṇābha herauszufordern. Dieser geräth hierüber in Zorn, erklärt sich kampfbereit und jagt den Boten davon. Hierauf kommt er mit seinem Heer dahergezogen und Kaṇha lässt die fünf Paṇḍava auf ihren Wunsch allein mit ihm kämpfen. Mit dem Wahlspruch: „Entweder wir oder Paumaṇāha" ziehen sie in die Schlacht, werden aber zurückgeworfen und fliehen zu Kaṇha zurück. Dieser sagt ihnen, sie hätten den Wahlspruch: „Wir und nicht Paumaṇāha" wählen sollen, sie möchten nur schauen, wie er jetzt unter diesem Wahlspruch kämpfen werde. Durch den blossen Schall von Kaṇha's Muschel Pancajaṇṇa (= Pāñcayajña) wird nun ein Drittel von Paumaṇāha's Heer in die Flucht geschlagen, ein weiteres Drittel durch den Schall von Kaṇha's Bogen, und mit dem letzten Drittel kann Paumaṇābha nicht Stand halten und flieht in die Stadt. Kaṇha folgt ihm, erschafft einen grossen narasiha (?), und verursacht durch Stampfen ein solches Beben des Bodens, dass die Stadt zusammenbricht. Da sucht Paumaṇāha Hülfe bei Dovaī und auf ihren Rath geht er mit ihr zu Kaṇha, um diesen um Gnade anzuflehen. Kaṇha schenkt ihm Pardon und begibt sich mit Dovaī und den fünf Paṇḍava auf die Heimfahrt über das Meer.

Unterdessen hatte sich eben in Campā der Vāsudeva Kapila durch den Heiligen (arihanta) Muṇisuvvaya in der Religion (dhamma) unterrichten lassen und hatte Kaṇha's

Muschel über's Meer herüber tönen hören. Desshalb wunderte er sich, ob denn auf dem Ring-Continent jenseits des Lavaṇa-Meeres ein zweiter Vāsudeva [1]) existire. Muṇisuvvaya, der diesen Gedanken errieth, theilte ihm erklärend mit, dass nie in demselben Weltbezirk oder Weltalter zwei Heilige oder zwei Weltherrscher (cakkavaṭṭi) oder zwei Weltherrschaftsgötter (Baladeva oder Vāsudeva) erstünden, und in diesem Falle sei der Vāsudeva Kaṇha der Dovai wegen auf Kapila's Continent hinübergegangen. Auf Kapila's Wunsch, den Kaṇha zu sehen, entgegnet Muṇisuvvaya, auch das käme nicht vor, dass je ein Heiliger oder ein Weltherrscher oder ein Weltherrschaftsgott einen Seinesgleichen zu sehen bekäme; indessen würde Kapila, wenn Kaṇha durch's Meer daher führe, dessen Attribute [2]) aus der Ferne erblicken können. Da eilt Kapila schnell an's Meeresufer und sieht Kaṇha's Attribute; er bläst in seine eigene Muschel, und als Kaṇha sie ertönen hört, bläst auch er in die seinige, so dass beide Weltherrschaftsgötter (Vāsudeva) zusammenblasen.

Darauf geht Kapila (über's Meer) nach Amarakaṅkā hinüber und frägt den Paumaṇābha, warum die Stadt zerstört sei. Als dieser ihm die Umstände erzählt, wird Kapila erzürnt darüber, dass Paumaṇābha es gewagt habe, einem Seinesgleichen etwas Uebles zuzufügen; er jagt ihn desshalb aus dem Lande und setzt dessen Sohn als Fürsten ein.

Als Kaṇha mit den fünf Paṇḍava zur Gangā kommt, sagt er zu ihnen, sie möchten mit einem Schiff [3]) hinüberfahren,

---

1) Kapila gilt nämlich den Jaina in ihrer Götter-Hierarchie als der Vāsudeva des Ring-Continents jenseits des Lavaṇa-Meeres. Nach dem Dogma, das Muṇisuvvaya im Weitern entwickelt, hat also Kapila nothwendig, sobald Kaṇha auf seinen Continent herüberkam, in dessen eigenen Continent hinübergehen müssen. Ueber die geographischen Anschauungen der Jaina s. Ind. Stud. XVI, 391.

2) dhayāim = dhvajāni; es sind damit Muschel, Bogen &c. gemeint.

3) egatthiyā nāvā, in Buch XVII (Ed. S. 1369) auch bloss egatthiyā. Egatthiya = ekāsthika heisst hier vielleicht „aus hartem (von egatthiya-Pflanzen stam-

er hätte erst noch den Meerbeherrscher Suṭṭhiya zu sehen. Die Paṇḍava suchen und finden ein Schiff und da sie neugierig sind, ob Kaṇha allein mit Hülfe seiner beiden Arme über den Strom gelangen könne, verstecken sie nach der Ueberfahrt das Schiff. Wie nun Kaṇha kommt und das Schiff nicht finden kann, nimmt er mit dem einen Arm den Wagen mit den Pferden, und mit dem andern versucht er zu schwimmen. Doch in die Mitte des Stromes gekommen, ermüdet er und wundert sich nun über die Stärke der fünf Paṇḍava, die über diesen breiten Strom schwimmen, aber in Amarakankā den Paumaṇāha nicht hätten überwinden können. Die Stromgöttin Gangā bemerkt diesen seinen Gedanken und macht ihm eine Furth, dass er hinüber kommt. Als er nun von den Paṇḍava erfährt, wie sie mit Hülfe eines Schiffes hinübergelangt seien und warum sie es verborgen hätten, da wird er zornig und sagt, wenn sie nicht bei der Fahrt durch das Meer und bei der Besiegung des Paumaṇābha seine göttliche Kraft hätten spüren können, dann sollten sie sie jetzt empfinden, und damit vernichtet er ihnen mit einem ehernen Stabe (loha-daṇḍa) ihre Wagen und erklärt sie für ihres Landes Verwiesene. Seitdem heisst jener Ort „Wagen-Vernichtung" (Raha-maddaṇa). Kaṇha geht dann nach Bāravaī zurück, während die fünf Paṇḍava nach Hatthiṇāura zurückkehren und Paṇḍu erzählen, dass sie von Kaṇha für ihres Landes Verwiesene erklärt worden seien. Paṇḍu schilt sie wegen ihres Verhaltens gegenüber Kaṇha und schickt Kuntī zu Kaṇha, um zu erfahren, wo die Paṇḍava in Kaṇha's Herrch-Bezirk hingehen dürften, da sie ihres Landes verwiesen seien. Kaṇha antwortet, die Weltherrschaftsgötter und die Weltherr-

---

mendem) Holze gefertigt"; in Jīvābhigama II, 9 und in der Paṇṇavaṇā werden nämlich die Bäume eingetheilt in egaṭṭhiyā (einsamige) und bahubīyā; zu den ersteren gehören nimba, jambu u. s. w., zu den letzteren āmalaka, phanasa dāḍima, naggoha u. s. w

scher würden nie Faules reden [1]), desshalb möchten die Paṇḍava in's südliche Veyālī gehen und dort eine Stadt Paṇḍu-Mahurā gründen. Die fünf Paṇḍava gehorchen diesem Befehl.

Dovaī [2]) gebiert dann einen Sohn, welcher Paṇḍuseṇa genannt wird und zum Kronprinzen heranwächst.

Einmal kommt der Kirchen-Aelteste (thera) Dhammaghosa. Die Paṇḍava hören seine Predigt an und theilen ihm mit, dass sie in den Orden eintreten wollen, sobald sie von Dovaī Abschied genommen und den Paṇḍuseṇa in die Herrschaft eingesetzt haben. Doch Dovaī will selbst auch in den Orden eintreten. Es findet nun die Königsweihe des Paṇḍuseṇa statt, welcher seinerseits darauf den Eltern ein Abschiedsfest (nikkhamaṇābhiseya) veranstaltet. Die fünf Paṇḍava treten in den Orden, studiren die vierzehn Puvva-Texte und geben sich viele Jahre Fasten-Uebungen hin. Dovaī wird nach ihrem Eintritt in den Orden der Suvvayā als Schülerin zugetheilt, studirt die elf Anga-Texte und gibt sich ebenfalls viele Jahre hindurch Fasten-Uebungen hin. Der Kirchen-Aelteste (thera bhagavaṃ) aber zieht unterdessen wieder von Paṇḍu-Mahurā weg und wandert im Lande umher.

Einmal erbeten sich die fünf Paṇḍava von ihrem Kirchen-Aeltesten (thera bhagavaṃ) die Erlaubniss, zu dem Heiligen Ariṭṭhaṇemi, der (eben) im Lande Suraṭṭha [3]) verweilt, gehen zu dürfen. So ziehen sie in den ausserhalb der Stadt Hatthikappa liegenden Hain. Vier der Paṇḍava mit Ausnahme von Juhiṭṭhilla machen ihren Almosengang in die Stadt und erfahren hier, dass Ariṭṭhaṇemi auf der Spitze (sihara) des Ujjantasela mit 536 Ordensbrüdern fastend gestorben ist. Sie gehen in den Hain zurück, theilen die Nachricht Juhiṭṭhilla mit und fassen mit ihm den Beschluss,

---

1) A-puṇi-vayana = a-puṇti-vacana. Faules s. v. a. Ungültiges.

2) Sie scheint, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, mit nach Pandu-Mahurā egangen zu sein.

3) Surattha-janavaya (sic), dagegen richtig früher (Ed. S. 1234.)

die mitgebrachte Almosennahrung nicht mehr zu geniessen und fastend den Berg Setujja [1]) zu besteigen, um dort den Tod zu erwarten. Und sie gelangen auf diese Weise daselbst zur Erlösung. Dovaï aber wird in der Bambhaloga-Götterwelt wiedergeboren, hat daselbst als GottDuvaya eine Existenzdauer von 10 Sāgarovama, und wird hernach in der folgenden Wiedergeburt als Mensch zur Erlösung gelangen.

Die Herodes-Sage.

In der Stadt Teyalipura herrschte der König Kaṇagaraha mit seiner Gemahlin Paumāvaï. Sein Minister Teyaliputta verheirathete sich mit der Tochter des reichen mūsiyāra-dāraya Kalāda. Der König war sehr herrschsüchtig und liess desshalb (aus Besorgniss um die Herrschaft) seine neugebornen Knaben verstümmeln. Da nahm sich die Königin Paumāvaï vor, es zu verheimlichen, wenn sie einen Knaben gebären sollte, und sie machte dem Teyaliputta den Vorschlag, dass sie ihm das zu gebärende Söhnchen anvertrauen wolle. Sie gebar dann einen hübschen Knaben; gleichzeitig war auch Teyaliputta's Gattin schwanger gewesen und gebar ein todtes Mädchen. Paumāvaï schickte nun die Amme zu Teyaliputta und liess ihn durch eine Seitenthür unbemerkt in's Frauengemach bringen, damit er den neugebornen Knaben abhole. Teyaliputta brachte denselben im Verstohlenen zu seiner Gattin und trug dagegen deren todtgebornes Mädchen zu Paumāvaï hin. Da die Kammerzofen glauben, Paumāvaï hätte das todtgeborne Mädchen zur Welt gebracht, machen sie dem König davon Mittheilung und derselbe lässt es dann feierlich begraben. Teyaliputta aber veranstaltet ein Taufefest und heisst den Knaben Kaṇagajjhaya.

Teyaliputta's Gattin tritt dann später, da sie ihrem Manne verleidet, bei der Nonne Suvvayā in den Orden ein.

---

1) Einmal Setumjja, Glosse çetrumjaya.

Nach des Königs Tode beschliessen die Grossen des Reiches den treuen Minister Teyaliputta zu fragen, ob er ihnen einen Jüngling zur Königsweihe empfehlen könne. Teyaliputta führt ihnen den Kaṇagajjhaya als den Sohn des vorigen Königs vor und derselbe wird darauf zum Könige geweiht. Auf den Rath von Paumāvaī überhäuft dann Kaṇagajjhaya den Teyaliputta, da er ihm die Herrschaft zu verdanken hat, mit allen Ehren. Späterhin aber macht Teyaliputta's frühere Gattin, die mittlerweile in eine Götterwelt gelangt ist, den König ihm abgeneigt, weil er sich von ihr nicht in der Religion (dhamma) belehren lassen wollte und sie meinte, das käme wohl daher, dass er vom König mit zu grossen Ehren behandelt würde. Teyaliputta will der königlichen Ungnade zuvorkommen durch Selbstmord, der ihm aber nicht gelingt. Schliesslich kommt ihm die Erinnerung an eine Vorgeburt, in welcher er schon in den Orden getreten war; er nimmt desshalb von neuem die Ordensgelübde wieder auf sich, und gelangt nach vielen Jahren frommen Lebens, nachdem ihm vorher noch der König Kaṇagajjhaya Abbitte geleistet hat, mit dem Tode zur Erlösung.

C.

Beziehungen zur astronomischen Literatur.

Von welchem Werth der altjinistische astronomische Text, die Sūryaprajñapti, für die Kenntniss der altindischen vor dem griechischen Einfluss herrschenden astronomischen Vorstellungen ist, haben schon Prof. Weber und Dr. Thibaut (Bengal Journal Roy. As. Soc. 1877 und 1880) ausgeführt. Dass auch nachher noch, als die griechische Astronomie die einheimischen unvollkommenen Ideen verdrängte, jinistische Astronomen sich geltend machten, war zwar zu vermuthen nach der Ueberlieferung, welche den Jaina Siddhasena mit der Einführung der Vikrama-Aera in Verbindung bringt; ein unmittelbareres Zeugniss aber war nicht bekannt, da in der

zum Theil schon von Colebrooke gefundenen und von Thibaut ergänzten Reihe von Erwähnungen der Jaina Astronomie (in Varāhamihira's Pañcasiddhāntikā, adhyāya XIII, in Brahmagupta's Sphuṭasiddhānta, dūshaṇādhyāya, und in Bhāskara's Siddhāntaçiromaṇi) bloss auf das altjinistische Doppelsonnensystem Bezug genommen wird. Es finden sich nun aber in Bhaṭṭotpala's Commentar zum Bṛhajjātaka (vom Jahre 966 A. D.) drei Citate aus einem Jaina Astronomen Kālakācārya. Da gerade dieser Mann es ist, der in den Untersuchungen über die Jaina Chronologie eine erhebliche Rolle spielt, obwohl das Gewand der Sage, das sich um ihn hüllt, ihn nicht mit historischer Klarheit erkennen lässt, so ist es ein sehr willkommener Fund, Stellen aus seiner Saṃhitā von einem brahmanischen Schriftsteller im Jahre 966 A. D. citirt anzutreffen. Wie lange freilich etwa Kālakācārya vor Bhaṭṭotpala gelebt hat, ist daraus nicht zu entnehmen.

Die ersten beiden Citate werden von Bhaṭṭotpala zu Bṛhajjātaka XV, 1 als ziemlich gleichbedeutend aus zwei verschiedenen Werken des Kālakācārya herangezogen; wenn der Name desselben in beiden Citaten wie auch im dritten sehr fehlerhaft geschrieben ist, so darf man sich dadurch nicht irre machen lassen. Die beiden ersten Citate lauten:

ete (sc. pravrajyā-paryāyāḥ) evaṃ Kālaka-matād vyākhyātāḥ [1]); tathā ca vaṃ Kālakācāryaḥ [2]):

tāvasio diṇaṇāhe, cande kābālio tahā bhaṇio
rattavaḍo bhūmi-suve, somma [3])-suve eadaṇḍiā (1)
devaguru-sukka [4])-koṇā kaveṇa jaı caraa-khavaṇ'-āiā. [5])

---

1) Die beiden Bombay Ausgaben haben matādr mit dem r-Hacken anstatt des Visarga. Von den beiden Benares-Ausgaben schreibt die eine Kali-matād, die andere Kāla-matād.

2) So alle vier Editionen mit vorgesetztem vam.

3) Sic. 4) Alle vier Edd. çuka.

5) Alle vier Edd. āı, was gegen das Metrum ist.

tathā ca vaṃ Kalake [1]) saṃhitāntare paṭhyate:

jalaṇa-hara-sugaa-kesava-sūī [1])-bamhaṇa-nagga-maggesu
dikkhāṇaṃ ṇāavvā sūr'-āi-ggahā kaveṇa nāhagaā

Der Inhalt stimmt ziemlich genau überein mit dem, was Varāhamihira an der betreffenden Stelle lehrt. Es soll nämlich, wenn bei der Stellung des Horoscops für den Neugebornen vier oder mehr Planeten (wozu auch Sonne und Mond gehören) sich im Zodiacalbild vorfinden, dies den Eintritt in einen religiösen Orden voraussagen und zwar wird der Orden resp. die Orden bedingt durch den resp. die Planeten, welche mächtig (balin) sind. Nach Varāhamihira nun bedingt

Mars	den	Orden	der	Çākya (Comm. raktapaṭa)
Mercur	„	„	„	Ājīvika (Comm. kshapākara)
Jupiter	„	„	„	Bhikshu (Comm. yati)
Mond	„	„	„	Vṛddhaçrāvaka (Comm. kāpālika) [2])
Venus	„	„	„	Caraka (cakradhara)
Saturn	„	„	„	Nirgrantha (Comm. nagna kshapaṇaka, prāvaraṇa-rahita ity arthaḥ)
Sonne	„	„	„	Vanyāçana (Comm. mūlaphalāçana tapasvin)

Bei Kālakācārya ist das Verhältniss folgender Art, wobei sich die Zahlen 1 auf das erste, die Zahlen 2 auf das zweite Citat beziehen:

---

1) Sic.

2) Einer nachträglichen Bemerkung Bhattotpala's zufolge sollen unter den vṛddhaçrāvaka die Māheçvara-Verehrer, unter Ājīvika die Nārāyana-Verehrer gemeint sein! Wenn man zu dem obigen noch die entsprechende Strophe des Laghujātaka vergleicht (s. Ind Stud. II S. 287), so ergibt sich, dass sowohl Varāhamihira als Kālakācārya) unter Raktapata die Buddhisten verstehen, dass sie also verschieden sind von den Geruya, Ind. Stud. XVI, 381 Fussnote 1. Zur Vervollständigung füge ich hier aus Bhattotpala's Commentar noch ein Citat aus Satyācārya bei, welches inhaltlich Varāhamihira's Text näher steht als dem des Kālaka.

teshv adhika-balī jīvas tridandinam, bhārgavaç caraka-mukhyam,
nagnaçramanam sauro, budhas tad' ājīvikācāryam,
vṛddhaçrāvakam indur, divākaras tāpasam tapo-yuktam
vakrah çāthyah çravanam kshetrāçrayam gunāmç caitān.

Sonne	1. tāpasika	2. jvalana = sāgnika.
Mond	1. kāpālika	2. hara ıçvara-bhakta bhaṭṭāraka.
Mars	1. raktapaṭa	2. sugata = bauddha.
Mercur	1. ekadaṇḍin	2. keçava-bhakta = bhāgavata.
Jupiter	1. yati	2. çruti-mārga-gata mımāṃsaka.
Venus	1. caraka	2. brahma-bhakta vānaprastha.
Saturn	1. kshapaṇa	2. nagna kshapaṇaka.

Das dritte Citat steht im Commentar zu Bṛhajjātaka XV, 3; es findet sich jedoch in keiner der vier Editionen, sondern ist mir nur aus dem MS. n° 780 der Bodleiana in Oxford bekannt; ob andrerseits die beiden ersten Citate vielleicht im MS. fehlen, ist mir nicht mehr in Erinnerung. In diesem Citat wird der Autor dreimal vaṃKālakācārya [1]) genannt; es lautet:

jassa a pikkhai koṇaṃ jammasa ṇāho gahehi a ṇa diṭṭho
tassa a dikkh'-adāṇaṃ baliṇa dasā hoi takkālaṃ,
saṇi-diṭṭhe bala-hıṃe jammasa ṇāhe a bhaṇaha ṇigganṭhaṃ,
koṇassa vi dikkāṇe jai hoi sası tad-aṃsa-gao
vakk'-aṃse vā diṭṭho koṇeṇa a savva-daṃsaṇa-vimukko.

Die Stelle zählt ganz in Uebereinstimmung mit Varāhamihira's Text einige Constellationen auf, unter welchen ausser den früher genannten Fällen auch der Eintritt in einen religiösen Orden erfolgen muss. Dem Inhalt nach wird dieses Citat auch in den Editionen von Bhaṭṭotpala's Commentar, und sogar auch in Strophen, aber in Sanskrit mitgetheilt, wobei an Stelle der genauen Quellen-Angabe ein nichtssagendes uktaṃ ca davor hintritt. uktaṃ ca:

yasyekshate 'rkaputraṃ janma-bhanātho grahair na saṃdṛshṭaḥ
tasya hi dıkshā-lābho tad-bala-yogād daçā-kāle,
çani-dṛshṭe bala [2])-hıne janmani nāthe vadec ca nirgranthaṃ,

1) Es ist nöthig hervorzuheben, dass auch der Wortlaut des Citates an Fehlern sehr reich ist; die erste Āryā z. B. steht im MS. folgendermassen geschrieben:
jassa a pikavai konām jassa sa nāho gahehi anadito tassa adik vādām nam balinasā hoi tatkkālam.

2) bali Ed.

saura-dreshkāṇa-saṃstho yadi bhavati çaçī tad-aṃçasaṃsthaç ca vakrāṃçe vā dṛshṭaḥ saureṇa tu sarva-darçana-vimuktaḥ. [1])

Man bemerkt sofort, dass alle Constellationen, die hier, resp. auch in Bṛhajj. XV, 3, erwähnt sind, den Saturn, also die Jaina, betreffen. Wenn man diese besondere Berücksichtigung der Jaina bei einem Jaina-Astronomen begreiflich finden mag, so erscheint sie doch in ganz eigenthümlichem Lichte bei dem Brahmanen Varāhamihira, und man wird wohl nur die eine Erklärung dafür aufstellen können, dass man voraussetzt die Jaina Astronomen haben eine gewisse dominirende Stellung behauptet und Varāhamihira habe an der obigen Stelle geradezu einen derselben, sei es nun Kālakācārya selbst oder einen Andern, ausgeschrieben.

Es verdient hier noch erwähnt zu werden, dass auch dem grossen Jaina-Gelehrten Bhadrabāhu eine astronomische Saṃhitā zugeschrieben wird. Prof. Bühler scheint das Werk aufgefunden zu haben, s. Report 1877, S. XLI. Indessen bleibt noch zu untersuchen, ob das aufgefundene Werk, das in Sanskrit geschrieben ist, dem alten Bhadrabāhu, der sonst nur in Prākrit geschrieben hat, zugehören kann. Einstweilen ist indessen von Werth zu wissen, dass das Werk auch schon dem Commentator Abhayadeva um's Jahr 1120 A. D. als ein in Sanskrit geschriebenes bekannt war. Er citirt im Sthānānga-Commentar [2]) daraus mehrere Āryā-Strophen, wovon die erste:

bharaṇī-svāty-āgneyaṃ 3 nāg'-ākhyā 1 vithir uttare mārge
rohiṇy-ādir 3 ibh'-ākhyāv ādity'-ādyā 2 sura-gaj'-ākhyāḥ.

Nachdem wir so Kālaka als Astronomen kennen gelernt haben, dürfen wir wohl der Vermuthung Raum geben, dass die Kālaka-Legende, welche von Prof. Jacobi in ZDMG XXXIV bekannt gemacht und von mir ebendaselbst XXXVII, 493 nachtragsweise besprochen worden ist, wahrscheinlich ihren historischen Hintergrund in bedenklicher Weise verwischt

1) °ktiḥ Ed. 2) Königl. Bibl. Berlin, MS. Or. n° 1124 fl. 223*b* (A) & 265*b* (B)

hat und dass der Pajjūsan-Feiertag von den Jaina auf die Veranlassung des Kūlakācārya hin aus astronomischen Gründen vom fünften auf den vierten des Monats Bhādrapada verlegt worden sein mag.

C'. (Nachträgliche Einlage).

Beziehungen zur brahmanischen Grammatik.

Dass in der Grammatik die Jaina nur die Schüler der Brahmanen sein können, liegt auf der Hand. Auf die ältesten grammatischen Versuche bei den Jaina hat Prof. Weber Ind. Stud. XVII, 29 hingewiesen. Ein Darstellung davon, in wie weit sich auch Jaina Grammatiker an der Bearbeitung der Sanskrit-Grammatik betheiligt haben, bleibt noch abzuwarten, da bis jetzt nicht einmal das Hauptwerk dieser Art, Hemacandra's Grammatik, zugänglich geworden ist. Demnach sind auch vorläufig noch nicht alle grammatischen Citate verificirbar, die als Zeichen der Gelehrsamkeit sich bei Jaina Commentatoren, aus Sanskritgrammatikern geschöpft, vorfinden. Am meisten zeichnet sich durch solche Citate Malayagiri[1])

---

1) In seinem Commentar zur Nandī z. B. finden sich folgende:

S. 3. tunadi samrddhau ity asya dhâtor ....

S. 3. ih sarvadhātubhyah ity aunādika i-pratyayah.

S. 3. i krshy-ādibhyah iti sūtrād i-pratyayam ..... tataç ca ito kty-arthād iti dī-pratyayah.

S. 68 f. sūtre prākrtatvāt dvitīyārthe shashthī, yad aha Pāninih sva-prakrta-lakshane dvitīyārthe shashthī.

S. 69. 81 & 387. lih'-ādibhyah ity ac-pratyayah. — cf. Boehtlingk's Pānini, Bd. II, S. CIII unten.

S. 79. Garg'-āder yañ iti. — cf. Pān. IV, 1_{105}.

S. 79. Vid-āder vrddha ity atra yañ- [yat- Ed.] pratyayah. — cf. Pān. IV, 1_{104}.

S. 80. rshi-vrshny-andhaka-kurubhya iti an-pratyayah. — cf. Pān. IV, 1_{114}.

S. 80. paty-uttarapadam ādityādity-aditebhyo napavāde vā sve iti yat-pratyayah. — cf. Pān. IV, 1_{137}.

S. 81. dhrū dhārane.

S. 89. jño jāna-munāv iti prākrta-lakshanāj jānīter muna-ādeçah.

aus; auch der viel ältere Çîlânka[1]) hat schon welche.

D.

Beziehungen zur Tantra-Literatur.

Ein kleines und unscheinbares Tantra-Textchen der Berliner Bibliothek[2]) ist, wie sich mir zu meiner grossen Ueberraschung ergeben hat, ein Product, das eine sehr nahe Verwandtschaft zeigt mit dem Anfang eines der ältesten Jaina Texte, des Diṭṭhivâya[3]). Dieser Diṭṭhivâya ist schon seit mehr als einem Jahrtausend verloren, hingegen besitzen wir im vierten Anga und in der Nandî eine ungefähre Inhaltsangabe desselben, wornach der erste Haupttheil den Titel parikamma, „Einführung" hatte und in sieben Kapitel zerfiel, von denen die ersten beiden 3 + 11 und die übrigen nur 11 jenen frühern 11 parallel stehende Abschnitte enthiel-

---

S. 115. ig-upântya-prîkshagdrkshah kah. — cf. Pân. III, 1,₁₃₅.

S. 115. ato lopa ity a-kâra-lopah; tato ajâdy ata iti striyâm âp, jñaiva jñikâ svârthikah kah; sva-jñâ-jabhastâ-dhâtu-ptayakâdityâyah sthâne i-kâr'-ādeçah, kah-pratyayâc ca paratah striyâm âp.

S. 117. vidhâ upasargâd âtada ity adrd-pratyayah.

S. 119. tud-âdibhyo na kvâv ity adhikâre akitau cety anen' aunâdiko 'kâra-pratyayah.

S. 119. karmano 'n iti. — cf. Pân. III, 2,₁.

S. 143. ânaç-pratyayah.

S. 149. trtîyârthe saptamî yad âha Pâninih sva-prâkrta-lakshanvâyatyeyo 'py âsâm ity atra sûtre.

S. 156. bahulam iti samâsah.

S. 206. prshodar'-âdaya iti. — cf. Pân. VI, 3,₁₀₉.

S. 339,₉ & 349,₂ krd bahulam iti.

S. 464 entnimmt Malayagiri aus dem Cûrnikrt, den er häufig citirt, die Eintheilung der Worte in folgende fünf Wortarten: uvasagga-paya (anpasargika), nivâya-paya (nipâtika), nâmiya-paya (nâmaka), akkhâiya (âkhyâtika), missaya-p. (miçra).

1) Zu Âcârânga II, 1. jâtâv ekavacanam navasya-çâli-vrîhy-âdeh. — cf. Pân. I, 2,₅₈.

2) Weber's Cat. n°. 911.

3) Zum Folgenden vgl. Ind. Stud. XVI, 341 ff.

ten. Die Titel der drei ersten für sich stehenden Abschnitte [1]) sind dieselben, die auch die drei Theile des genannten Tantra-Textes führen, und eine nähere Prüfung zeigt nicht nur, dass an der Spitze des Diṭṭhivāya eine ganz analoge tantra-artige Textpartie gestanden hat, sondern lässt damit zugleich auch errathen, warum der Diṭṭhivāya verloren gegangen ist. Schon Prof. Weber hat nämlich an mehreren Stellen seiner grundlegenden Arbeit über die Jaina-Literatur (Ind. Stud. XVI und XVII) darauf hingewiesen, dass wahrscheinlich manche der alten Jaina-Texte namentlich desshalb nach und nach der Vergessenheit überlassen worden und so verloren gegangen sind, weil sie Volksaberglauben und Zauberei, überhaupt das was gegenwärtig in eminenter Umfänglichkeit in der Tantra-Literatur vorliegt, enthielten. Da nach dem Obigen der Diṭṭhivāya mit einer Partie dieser Art begann und der Rest des ersten Haupttheiles dann mit astrologischen Lehren ausgefüllt war, die ebenfalls an den Tantra-Character streifen, so hat dies wohl nebst andern Gründen den Verlust des ganzen Textes voranlassen helfen.

Der dritte Theil des erwähnten Tantra-Textchens ist übrigens von nicht geringem Interesse, da er das zum mystischen Gebrauch verwendete alterthümliche Alphabet beschreibt und vielleicht durch den daraus zu entnehmenden Character der Schriftzeichen einen gewissen chronologischen Anhalt bietet zur Feststellung, wann das Tantra-Alphabet in Gebrauch gekommen sein mag. Sonach theile ich Einiges aus dem Texte mit, soweit die schlechte Schrift und die sonstige Schadhaftigkeit des Manuscriptes mir dies gestattet. Die verderbten Stellen sind dabei theils, wo es sich von selbst ergab, stillschweigend verbessert, theils unverändert gelassen worden.

Der Text gibt sich als einen Theil (paṭala) des Çivāgama

---

1) Ich halte mich hier an die in Anga 4 gegebene Reihenfolge, von welcher diejenige in der Nandī etwas differirt.

mit dem Specialtitel Sarvopayogikaratva; die drei Kapitel[1]) heissen I. mātṛkā-nighaṇṭa (mit 64 Çlokēn),

II. ekāksharа-nighaṇṭa (mit 31½ Çloken),

III. sarvāgama-yogitva-varṇa-pāṭha (mit 51 Çloken);

Im Manuscript folgt hinter diesem Text noch eine Çivalingaparīkshā in 14 Çloken.

I. nighaṇṭa-mātṛkāṃ deva kathayasva prasādataḥ
yena vijñāna-mātreṇa sarvajñatvaṃ prajāyate. (1)

Von Çloka 10 ab beginnt die Schilderung des symbolischen Characters der Buchstaben, indem in der Regel jedem Buchstaben ein Çloka eingeräumt ist; so reichen die 16 Vocale (mit ḷ, ḹ nebst Anusvāra und Visarga) bis çl. 25.

i-kāra candraḥ sūkshmaç ca dakshamātra suguhyakaḥ
Rudras tu Koṭaraç caiva nāsikā parikīrtitaḥ (12)
aḥ mahāsano dvijigiç ca hvākhyaḥ ichā bhadroru-ghaṇṭika
dvibinduko Maheçaç ca Somaç caiva Haris tathā (25)

çl. 26—30 Gutturale — çl. 42—46 Nasale
çl. 31—35 Palatale — çl. 47—51 Labiale
çl. 36—41 Linguale — çl. 52—56 Halbvocale
çl. 57—62 Zischlaute mit h und ksh.

saṃhāro Nārasiṃho 'tha mahātejā yugāntakaḥ
kshayaḥ sarvartukaḥ proktaḥ sarvāṅga-roma-sandhi-gaḥ (63)
saṃvartas tu varaḥ proktas, tathā saṃyoga-jaḥ paraḥ,
mātṛkāntaç ca vargāntaḥ ksha-kāro natamaṇḍamaḥ (64)

II. Hier werden die Bedeutungen der einfachsten Silben aufgezählt, also der Vocale und der mit einem Vocale zu einer Silbe verbundenen (ekākshara, im Diṭṭhivāya egaṭṭhiya = eka-sthita) Consonanten; çl. 1 Einleitung; çl. 2—5 Vocale:

a-kāro Vāsudevaḥ syāt, ā-kāras tu Pitāmahaḥ,
i-kāra . . . . . kāra ucyate. (2)
u-kāraḥ Çankaraḥ proktaḥ, ū-kāraç cāpi rakshaṇe,
ṛ-kāro devatā syāt, ṝ-kāro dūtu-jaḥ prasūḥ. (3)

1) Die entsprechenden Titel des Ditthivāya lauten: 1. māuyā-payāim, 2. egatthiya-payāim, 3. pātho.

ḷ-kāro deva-lupta syāt, ḹ mātā ca prakīrtitā,
e-kāra ucyate Vishṇuḥ, ai-kāras tu Maheçvaraḥ. (4)
o-kāra ucyate Brahmā, au-kāro 'ntaka ishyate,
aṃ bhavet paramaṃ Brahma, aḥ prokto vai Maheçvaraḥ. (15)

çl. 6—11ª Gutturale mit verschiedenen Vocalen,
çl. 11ᵇ—14 Palatale " " " " " "
çl. 15—17 Linguale " " " " " "
çl. 18—20 Dentale " " " " " "
çl. 21—25 Labiale " " " " " "
çl. 26—28 Halbvocale " " " " " "

çaṃ sukhe çayane çishye çraddhāyāṃ ca nigadyate
. . . . . (29)
çı çayanam iti prāhuḥ himsāyāṃ ço nigadyate.
sha-kāraḥ kathitaḥ çreshṭhaḥ shashṭha-garbha-vimocane (30)
saḥ parokshe samākhyātaḥ sā Lakshmıs tu nigadyate
. . . . . (31)
he he bandhe dhane prāhuḥ, ksha kshetre rākshası matā.

III. Einleitung çl. 1—3.

a-kāraṃ vyāpakaṃ c'ādyaṃ sarv'-ātma-vyāpakaṃ çivaṃ
nārāyaṇaṃ ca ā-kāraṃ ankuça-mukha-dāruṇe (4)
dırgh'-ādyaṃ nāmabhir jñeyaṃ i-kāraṃ ca tri-bindukaṃ
ı çūnyaṃ brahma-dhāma ca māyādaṃ samudāhṛtaṃ (5)
pañca-bindur mahā jñeyā çaktir mohana-çālinı
caturthaṃ bhānum ākhyātaṃ u-kār'-ākhyaṃ mahāsuraṃ (6)
shashṭhaṃ kālānala-prāṇaṃ tathā tejo-balaṃ çubhaṃ
ūrdhvāṃkaḥkarshaṇaṃ nāma ū-kāre tanu-madhyame (7)
rakta-dehaṃ kalādyaṃ ca saptamaṃ bhānum uttamaṃ
napuṃsak'-ādyaṃ vyākhyātaṃ ṛ-kāraṃ nāmabhiḥ sadā (8)
kalā-dırgham ūrdhva-hastaṃ kalāvalana-vigrahaṃ
ruṇā caiva samākhyātaṃ ṝ-kāraṃ kāntam ujjvalaṃ (9)
ḷ Gangāyāṃ gudā lingaṃ suvacaṃ bhānum uttamaṃ
ıstalaṃ caivam ākhyātaṃ ḹ-kāraṃ nāmabhiḥ sadā (10)
kalāntaṃ daçamaṃ sūrya çrutaṃ vā pi na (?) ḹ ....
vyākhyātam eva ḷ-kāram ūrdhva-bāhum iti smṛtaṃ (11)

trikoṇam ekādaçamaṃ vahni-gehaka-yogināṃ
çṛngāṭaṃ caiva e-kāraṃ nāmabhiḥ parikīrtitaḥ (12)
skanda-shaḍaṣraṃ shaṭkoṇaṃ tathā kāmojjvalaṃ mahat
vāsavaṃ bindu-cakreçaṃ ai-kār'-ākhyam udāhṛtaṃ (13)
çravaṇa caiva mārtaṇḍaṃ bhāvaṃ caivāṃkuçaṃ tathā
tripād'-ākhyam o-kāraṃ ca nāmabhiḥ parigīyate (14)
tripadaṃ tūrdhvahastaṃ ca caṇḍīçaṃ ca caturdaçaṃ
au-kāraṃ nāmabhir devī tathaiva parigīyate (15)
tithīçe cāpy amāvāsyā-grahaṇaṃ samudāhṛtaṃ
lāñchanaṃ cāpy anusvāraṃ bhūshaṇaṃ mantra-paddhatau (16)
vidveçam api binduṃ ca aḥ-kār'-ākhyaṃ nigadyate
svarāntaṃ ca visargaṃ ca kālpaṃ cākshayaṃ tathā (18)[1]
shoḍaçaṃ ca mahāsūryaṃ akāra-sṛshṭir ucyate
ya ete kīrtitā rudrāḥ sarva-sūryāç ca shoḍaça (19)
adhunā yo bhisva bhūttāç catustriṃçad yaje çṛṇu
yo nādyaṃ nartanaṃ caiva ka-kāraḥ paripaṭhyate (20)
vaidikāntaṃ kharparaṃ ca ra nageçaṃ ca khagaṃ tathā
kha-kāram iti vyākhyātaṃ paryāç caiva khagottamaṃ (21)
ekaṃ dantaṃ camānte ca gaṇeçaṃ gaja-mastakaṃ
kharparānnaṃ samākhyātaṃ ga-kāraṃ cara-varṇinī (22)
ghargharaṃ ghora-ninadaṃ triçūla-parighargharaṃ
triçīrsham vyāvṛtākhyaṃ ca gha-kāraṃ raṇir ucyate (23)
rasanāsā tathā daṃshṭrā riktaṃ riktodaraṃ tathā
vyāvṛtākhyāṃ ..... nāmabhiḥ paribhāvyate (24)
tṛtīy'-ādyaṃ tathā khaṇḍaṃ granthi-cakraṃ karālinaṃ
caṇḍā-bhairava-nāmabhiç ca-kāra paripaṭhyate (25)
padmāsanaṃ dvirūpaṃ ca chamana chomanaṃ tathā
eka-nālaṃ cha-kāraṃ ca nābhi-stha ca prakīrtitaṃ (26)
jamadagniṃ jamādyaṃ ca jihvilaṃ ca dvi-jihvakaṃ
rasan'-ākhyaṃ taraṃ caiva ja-kāram iti kīrtitaṃ (27)
bhairavaṃ bhīshaṇaṃ çūlaṃ ḍamaraṃ cadhva-(ūrdhva?) bāhu-
jha-kāraṃ nāmabhis tathā tesum udāhṛtaṃ (28) [kam.

1) Çl. 16 ist im MS. zweimal geschrieben und das zweite mal als 17 gezählt. Der Fehler gleicht sich späterhin wieder aus, indem die Zahl 35 zweimal gesetzt ist.

soma-candraṃ vāmṛtaṃ ca ardhacandram udāhṛtaṃ
kūpa-cakraṃ ña-kāraṃ ca pūrva-candra ca vartulaṃ (29)
ādho-bāhuç ca kaṇṭhaṃ ca mahā-bhīma-varaṃ tathā
ña-kāra va samākhyātaṃ ṭa-kāram adhunocyate (30)
akhaṇḍa-maṇḍal'-ākāraṃ ṭha-kāraṃ parikīrtitaṃ
muçalaṃ caiva dharmaṃ ca yoginīnāṃ ca vartulaṃ (31)
ḍa-kāraṃ ḍambaraṃ dhāma nābhijñeyam eva hi
bhairavaṃ ḍha''ḍha karṇaṃ ca caṇḍaughaṃ paripingalaṃ (32)
grathīçaya ḍha-kāraṃ ca vijñeyaṃ nāmabhiḥ sadā
açva-meḍhram adho-vaktraṃ ṇa-kāraṃ parikīrtitaṃ (33)
adhau kuçapa ..... çataraḍataraṣ tathā
ta-kāraṃ tejasa-nāmākhyāṃtaṃthārurām adhunocyate (34)
cāpaṃ madhya-çiraḥ-çreshṭhaṃ mānam ucyate granthitaṃ
dāruṇaṃ dāntaṃ da-kāraṃ dāmabhiḥ smṛtaṃ (35)
cāpaṃ dhanurdhar'-ākāraṃ madhya-çūnyaṃ dha-kārakaṃ
nishedhaṃ cārdha-çankuṃ ca sa-granthi-vaṇḍitaṃ tathā (35)
na-kāraṃ nāmabhiḥ khyātaṃ mayā sura-varārcite
vyāvṛt'-akhyaṃ tathā padmaṃ dvi-bhujaṃ ca pa-kārakaṃ (36)
kuḍavaṃ bhairav'-ārāvaṃ ṇaṃ yoginī-priyaṃ
kuṇḍalī nātham atulaṃ krūraṃ vai bhīma-satkulaṃ (37)
pha-kāra ..... mānaṃ nāmabhiḥ samudāhṛtaṃ
kumbheçvaraṃ (.....) beçaṃ ba-kāraṃ paripaṭhyate (38)
bha-kāra bhairavaṃ khyātaṃ .... o-jangham udāhṛtaṃ
pancamaṃ tala-chinnāṃ ca kālaṃ purusham eva ca (39)
paçu-dharmāṃtarangaṃ ca ma-kāraṃ samudāhṛtaṃ
vāpum ādhāraṇārthaṃ ghrāṇaṃ caiva ya-kārakaṃ (40)
vāhanaṃ naidinaṃ bhedaṃ vanāsyabhīma...
repha,ṃ krodhaṃ samākhyātaṃ tathā tejojvalaṃ ca yat (41)
pṛthivī-cakram atulaṃ sthira-vajram udāhṛtaṃ
la-kāraṃ laksha-jananaṃ paryāyai parikīrtitaṃ (42)
va-kāraṃ vāruṇaṃ cārdrabasaudhaṃ prakīrtitaṃ
çiçiraṃ çambaraṃ çambhuṃ ça-kāraḥ samudāhṛtaṃ (43)
dvigakkaraṃ tathā gavyaṃ çaṃkāra ca sha-kārakaṃ
somaṃ caiva mṛtaṃ nātham sudhā-sāraṃ sudhā-nidhiṃ (44)

sa-kāraṃ shaḍras'-ādhāraṃ nāmabhiḥ samudāhṛtaṃ
haṃsaṃ çūnyaṃ tathā prāṇaṃ mahā-nādaṃ makā-kalaṃ (45)
mahā-chāyā-dvikujaṃ ca ha-kāraṃ nāmabhiḥ smṛtaṃ
ksha-kāraṃ bhuvaneçānaṃ sūrya-kshayam udāhṛtaṃ (46)
sarvāntaṃ bhāskaraṃ nāma mātṛkā-sāram uttamaṃ
evaṃ te varṇa-vedasya nāma-nirṇayam uttamaṃ (47)
samākhyātaṃ mayā devī ma sarva-sāram anuttamaṃ
anena rahitāḥ sarvā jaḍāḥ samparikīrtitāḥ (48)
tatra mārge mahā-lakshmī sāram etad udāhṛtaṃ
asmin tatra vare khyātam etat sārataraṃ mayā (49)
na deyaṃ dushṭa-buddhīnāṃ çraddhālave gurau bhakte
niḥçreyasa-kaletvare (50) çubhe deyam etat mahājñānaṃ
çivavaktrāṃjodgataṃ
ye 'bhyasyanti mahātmānaḥ pūjayanti ca paṭhanti ca
sarve te bhairavā jñeyā satyaṃ satyaṃ punaḥ punaḥ (51)

ESSAI

SUR

LE JAÏNISME

PAR UN JAIN.

TRADUIT DU TAMOUL EN FRANÇAIS ET ANNOTÉ

PAR MM.

L. DE MILLOUÉ

ET

E. S. W. SENATHI RÂJA.

Messieurs,

Les quelques pages, dont j'ai l'honneur de vous présenter la traduction, constituent un petit manuscrit tamoul, évidemment moderne, sans nom d'auteur, ni date [1]) qui avait été remis à M. E. S. W. Senathi Râja avant son départ pour l'Europe par un Jaïn de ses amis, à qui il avait demandé pour moi quelques notes sur la religion des Jaïns. Les faits qu'il nous présente ne sont ni bien nouveaux ni bien importants, et je n'aurais pas songé à vous en entretenir s'il ne m'avait paru résoudre, du moins en ce qui regarde l'opinion actuelle des Jaïns Svétambaras, un point fort controversé, je dirai même nié par la plupart des auteurs qui ont traité du Jaïnisme, je veux dire la croyance en l'existence d'un Dieu suprême, éternel et par conséquent antérieur à la formation actuelle de l'univers. L'auteur anonyme de notre manuscrit affirme, de la manière la plus formelle, l'existence et l'éternité de Dieu, qu'il nomme *Arha*, c'est à dire probablement l'essence ou l'inspirateur des Tîrthankaras, et qu'il décrit en des termes que ne renieraient point les chrétiens les plus orthodoxes. Mais aussi il lui refuse absolument toute action dans la création, sous ce singulier prétexte, qui ne manque pas d'une certaine plausibilité, que Dieu étant infi-

1) Quelques jours après la cloture du Congrès, à la fin de Septembre, M. le Dr. Ernst Leumann a bien voulu me faire savoir que ce petit abrégé de la foi Jaïne était extrait de la préface du *Cintâmani*.

niment bon ne peut avoir pris aucune part dans la création, qui est l'origine de tous les maux des hommes.

La doctrine qu'il émet est-elle ancienne ou moderne? je ne saurais me prononcer à cet égard avec quelque assurance, et, cependant, je serais tenté de la croire ancienne par la raison qu'il me parait difficile d'admettre qu'une religion primitive, issue du brâhmanisme qui reconnait un Dieu créateur en la personne de Brahma, ait pu arriver de primesaut à une conception aussi métaphysique que celle de la formation du monde par l'action unique de forces naturelles existant de toute éternité. La croyance en un Dieu, si non créateur, du moins inspirateur et régulateur, est une notion bien plus simple et plus acceptable pour un peuple ou une religion dans l'enfance. Du reste dans l'étude que j'ai faite des idées connues des Jaïns, j'ai remarqué partout, même chez les auteurs qui ont le plus affirmé la négation de Dieu par les Jaïns, que cette négation n'est pas explicite, mais plutôt dubitative et basée sur le fait que Dieu est invisible. Mais on le remplace par ses prophètes les Tîrthankaras, inspirés par lui, créés peut être à sa ressemblance, et jouissant après leur mort du bonheur de l'*Union avec Dieu*. Cette idée me parait constituer une différence capitale entre le *Moksha* des Jaïns et le *Nirvâna* des Bouddhistes.

Un autre fait qui m'a paru intéressant à signaler c'est la croyance en la révélation divine, s'exerçant non seulement par l'organe des Tîrthankaras, mais encore directement chez chaque individu.

J'appellerai encore votre attention sur la dénomination de *personnages incarnés* employée pour les Tîrthankaras, ce qui démontre que les Jaïns les tiennent véritablement pour des êtres supérieurs à la race humaine et émanations de Dieu, et aussi sur ce que notre auteur ne dit pas, comme je l'ai toujours lu, que Vṛishabha fut le fils de Nâbhi, et qu'il semble

admettre que Vṛishabha ne fut pas Empereur mais seulement religieux.

Ce petit opuscule renferme en outre un autre point intéressant, c'est la citation des livres canoniques encore en usage, ce qui nous permettra de traduire, à coup sûr, les ouvrages qui pourront le mieux nous éclairer sur les dogmes et les croyances des Jaïns.

L. DE MILLOUÉ.

ESSAI

SUR

LE JAÏNISME

PAR UN JAÏN.

Les Jaïns croyent que leur religion est la plus ancienne de toutes celles qui ont gouverné le monde, que toutes les autres croyances sont issues de la leur, et que certains de leurs savants, sous l'influence criminelle des temps où ils vivaient, ont inventé toutes les autres formes de religions; mais le *Moksha* [1]) ne peut être obtenu dans aucune autre croyance et tous les autres systèmes religieux sont tombés dans l'erreur et ont pris le faux pour le vrai.

DE DIEU.

Les Jaïns considèrent *Ara* [2]) comme leur Dieu suprème et c'est lui qu'ils adorent. Le nom populaire de ce Dieu est

---

1) *Moksha* ou *Mukti* émancipation finale, cessation de la transmigration et de l'existence, lieu ou état de béatitude de l'homme parvenu à la science parfaite et à l'absolu réfrènement de ses passions et de ses sens. C'est à peu près l'équivalent du Nirvâna bouddhique. Suivant certains auteurs le Sage peut obtenir le Moksha même en ce monde et pendant le cours de son existence.

2) Nom du 18me Tîrthankara. Je crois qu'il y a ici une erreur du copiste tamoul, et qu'il faut lire *Arha*, de la racine *arh* „adorer" (d'où *Arhat* „vénérable, digne d'adoration", que nous retrouvons dans le grec ἄρχω et le latin *Rex*. *Arha* ou *Arhanta* (d'après Buchanan: *Account of the Jaïns*, as. Res. IX) serait l'essence

Jinan et de là dérive l'appellation de Jaïns [1]). Ce Dieu possède 1008 noms sacrés. Sa puissance est si grande que les *Trois Mondes* [2]) l'adorent et lui rendent un culte. Il connait à la fois tout ce qui a vie et tout ce qui n'est que matière inanimée, le passé et l'avenir, la nature des mondes, et les espaces vides de mondes. Il révèle la connaissance du droit chemin (Dharma) à tous les êtres vivants par le moyen de communication (avec lui) qui leur est propre, sans qu'il lui soit besoin de (passer par l'intermédiaire de) l'aide de l'esprit, de la parole et du corps [3]). Et ceci, il le fait par sa grande compassion et non pour des motifs égoïstes. Jamais il n'accomplit les actes de création ni de conservation [4]). Il n'est pas né, il ne meurt pas. Pour tous les êtres animés sa grâce, son amour, et sa compassion sont immenses. Sa sagesse, sa science, sa puissance, sa bénédiction sont infinies [5]). C'est lui qui, au commencement, révèla les 12 Védas primitifs [6]) afin de faire le bonheur de tous les êtres animés. Il possède le *Triple Parasol* [7]). Il n'a ni commencement, ni fin. Il met en mouvement les Trois Roues de Justice. Avec ses quatre visages sacrés il est assis sous l'arbre Açoka. Il a renoncé aux 148 formes du *Karma* [8]). C'est lui qui a fait

---

divine qui inspire les saints ou Arhats. — Dans une lettre qu'il vient de m'écrire, M. Ernst Leumann propose la version *Arugan*, parceque, dit-il, ce mot dérive très facilement de *Arhant* comme étant l'essence des 24 *Arhats* ou Tîrthankaras.

1) «Victorieux des passions" En Sanskrit: *Jina*.

2) C'est à dire, l'Univers composé comme on le verra plus loin du Monde céleste, du Monde terrestre, et du Monde infernal.

3) C'est la Révélation intérieure absolue.

4) Dieu étant infiniment bon ne peut-être l'auteur de nos souffrances, par conséquent il n'est pas le *créateur* de l'Univers puisque création implique naissance et mort, causes de toutes nos souffrances.

5) N'est ce pas là une conception de Dieu absolument chrétienne.

6) Ou les 12 *Angas*. Il n'y en a plus que onze, le douzième étant perdu. L'auteur Jaïn insiste, encore ici sur la révélation divine.

7) Emblème du pouvoir souverain. Les Trois Parasols placés l'un au dessus de l'autre se nomment en tamoul: 1° Chandrâ-vattam; 2° Çakala-paçanam; 3° Nittya-Vinôttam.

8) Conséquence des actes qui règle fatalement la condition de l'âme dans l'existence qui suit la mort.

connaître aux hommes que les Védas, l'Univers, le Temps, les Ames; le *Karma* (Mal) et le *Dharma* (Bien) sont éternels et impérissable.

Ce Dieu Arhan a déclaré qu'il n'y a point d'autre Dieu que lui même; que ceux-là seuls qui l'adorent, et non les autres, obtiendront la libération [1]); que tous les êtres animés mangeront les fruits de leurs actions bonnes ou mauvaises [2]); que la grande prédominance du mal conduit les âmes dans l'enfer, et la grande prédominance du bien dans les *Dévalokas* [3]) et que le bien et le mal étant en quantité égale, les âmes naissent comme créatures humaines; qu'un faible excédent de péché les fait naître comme êtres privés de raison; que le bien et le mal étant tous deux détruits, les âmes sont alors émancipées [4]).

Parceque Arhan a déclaré ces choses, les Jaïns les tiennent pour vraies, et puisque tous les autres systèmes et leurs dogmes sont des modifications apportées par certaines personnes, ils sont fermement assurés qu'ils sont tous faux.

L'UNIVERS.

Les Jaïns affirment de la façon la plus formelle que le monde est éternel et qu'il durera toujours, qu'il est indestructible et qu'il n'a pas été créé par Dieu ou par d'autres êtres divins. Ils affirment aussi que cet Univers est divisé en trois parties, savoir: le monde inférieur, le monde du millieu, et le monde supérieur. Au dessous de ce monde (où

1) Libération de la renaissance ou métempsycose c'est le Moksha.

2) C'est à dire que les âmes de tous les êtres occupent dans leur vie nouvelle une condition heureuse ou malheureuse déterminée par les actes bons ou mauvais qu'elles ont accomplis dans leurs existences antérieures. Expression explétive du *Karma.*

3) Mondes célestes, demeures des dieux. Nous verrons tout à l'heure qu'ils sont au nombre de 16.

4) Ce singulier système négatif, qui est commun aux Jaïns, aux Bouddhistes et aussi à quelques sectes Brahmaniques, a contribué à faire donner à Moksha ou Nirvâna un sens d'anéantissement, qu'il ne comporte cependant pas.

nous vivons) il y en a un qui est appelé *Adhogati* [1]); au dessus de celui-ci sont sept mondes infernaux; au dessus de ceux-ci dix *Pavana-loka* [2]); au dessus de ces mondes se trouve la terre, au dessus de laquelle est le *Joti-loka* [3]). Dans ce monde, qui est le nôtre, il y a aussi deux régions appelées *Viyanta-loka* et *Vidyadhara* [4]). Plus haut sont situés seize différents *Deva-lokas* [5]); plus haut encore est l'*Ahaniêndra-loka* [6]) et au dessus de tous se trouve le *Moksha-loka* résidence du Seigneur de l'Univers appelée *Anadichitta-paramêshti* [7]).

Les Jaïns croyent que cette terre a 16 *cordes* de hauteur et 7 *cordes* de largeur; mais cette mesure ne peut pas être comprise par des hommes ordinaires. Les mers et les îles sont innombrables sur la terre et l'intelligence humaine ne peut pas les compter. Ils (les Jaïns) assurent qu'au centre de la terre se trouve la grande montagne *Méru* entourée au sud par la région de *Bhârata*, au nord par le pays d'*Airavata*, à l'est et à l'ouest par la terre de *Videha*. Ils disent encore que sur les deux côtés du mont Méru sont situées les trois contrées. *Bhoga-bhumi* [8]); les habitants de ces contrées ont une grande stature et vivent jusqu'à un âge très avancé; ils ne peuvent pas changer de résidence et quand il fait jour dans un de ces pays il fait nuit dans l'autre. Les habitants de *Videha* atteignent aussi un âge et une stature prodigieux [9]).

Le Temps éternel et indestructible de sa nature de divise en deux époques, *Utsarpini* et *Avasarpini*. L'*Avasarpini* [10]) possède six âges, savoir: 1°. l'âge *bon-bon*; 2°. l'âge *bon*;

---

1) Le monde le plus inférieur.
2) Mondes de purification ou purgatoires.
3) Monde de lumière.
4) *Viyanta-loka*, monde des démons. *Vidyadhara-loka*, monde des demi-dieux.
5) Mondes des Dieux.
6) Monde d'Indra, le roi des Dieux.
7) Demeure Eternelle, Intelligente, Céleste.
8) Terres de réjouissances.
9) Ces légendes sont communes à tous les Indous.
10) Période descendante.

3°. l'âge *bon-mauvais*; 4°. l'âge *mauvais-bon*; 5°. l'âge *mauvais*; 6°. l'âge *mauvais-mauvais*. De même l'*Utsarpini* [1]) a aussi six âges, mais en sens inverse; il commence par l'âge *mauvais-mauvais* et marche à rebours. Pendant la période *Utsarpini* la durée de la vie et la stature des hommes vont grandissant, comme la lune croissante; mais dans l'*Avasarpini*, qui commence par l'âge *bon-bon*, la durée de la vie et la stature des hommes vont diminuant, comme la lune décroissante. La croissance et la décroissance de taille varie depuis 6000 *vils* jusqu'à une condée. La durée de l'existence varie de trois *pallams* à quinze années. Cette numération par *pallams* n'est pas intelligible pour nous. Des six âges du Temps le premier comprend 4 krôrs de krôrs d'océans d'années [2]), le second 3 krôrs de krôrs d'océans d'années, le troisième 2 krôrs de krôrs d'océans d'années, le quatrième 1 krôr de krôrs d'océans d'années moins 42000 ans, le cinquième 20000 années et le sixième autant. Cette numération par Océans d'années ne peut être comprise par les hommes. Lorsque les deux périodes du Temps *Utsarpini* et *Avasarpini* sont révolues, on dit qu'il s'est écoulé un Yugam [3]). *Utsarpini* signifie la période de croissance, et *Avasarpini* celle de décroissance.

L'époque actuelle est Avasarpini et pendant ses trois premiers âges le pays de Bhârata [4]) et celui d'Airavata [5]) ont été tous deux Bhoga-bhumi [6]). Les hommes de ces âges avaient, comme nous l'avons déjà dit, une stature et une durée d'existence appropriées à ces temps. Alors les hommes atteignaient

---

1) Période ascendante.

2) 1 krôr ou un *Koti* = 10000000. — L'océan d'années ou *Çagara* est un nombre fabuleux qu'on représente par 1 suivi de quatorze zéros.

3) Il y a quatre *Yugas*, nommés Kréta, Tréta, Dvapara, et Kâli. Le yuga actuel est le dernier et le pire.

4) L'Inde au sud de l'Himalaya.

5) Contrée située au nord de l'Himâlaya qu'on croit être le Tibet.

6) „Terres fertiles" produisant sans aucun travail de l'homme.

tout leur développement 49 jours après leur naissance, et acquéraient par eux-mêmes, sous l'influence favorable de cette époque, la connaissance parfaite de toutes les sortes de sciences. De plus, pendant ces trois âges de l'Avasarpini la lumière ne venait pas du soleil et de la lune, mais elle était produite par la réflexion et la non-réflexion des arbres *Kalpakas* [1]). Après leur mort ces hommes n'entraient pas en enfer, mais ils allaient au monde des dieux. Ils n'étaient pas sujets aux infirmités corporelles telles que maladies, évacuations, etc.

Tandisque ces pays étaient ainsi *Bhoga-bhumi*, alors qu'il restait encore à parcourir un huitième du troisième âge, il naquit 14 *Mânus*. Ce fut au temps de ces Mânus qu'apparurent le soleil, la lune, les étoiles et que les divisions du temps en années et en mois, le cours des Equinoxes, les demi-mois lunaires, les six saisons, le jour et la nuit furent tous établis. En ce temps on trouva le moyen de se défendre contre les bêtes féroces; en ce temps aussi parurent les rivières, les étangs, les réservoirs, les montagnes et les divers moyens de se procurer la subsistance. Le quatorzième de ces *Mânus* fut, dit-on, *Nâbhi Mahârâja*. On lui donna le nom de *Nâbhi* parcequ'en ce temps là les hommes naissaient avec le cordon ombilical [2]). Ce fut à cette époque que parurent les nuages et que la pluie commença à tomber. Alors surgirent de la terre les arbres et les diverses espèces de grains. Ce *Mânu* Nâbhi apprit aux hommes à manger les fruits et les grains et à préparer leur nourriture. Il leur enseigna aussi à tisser des étoffes avec le fil et à s'en vétir, à parer leur corps avec des fleurs, des guirlandes, des parfmes et des ornements.

1) Suivant les croyances Jaïnes les arbre *Kalpakas* étaient au nombre de cinq, suivant d'autres dix, et produisaient tout ce qu'on souhaitait. Rapprocher ces idées des croyances des peuples du Mexique et de l'Amérique centrale qui affirment que les premiers hommes créés ont vécu dans l'obscurité.

2) Il nous est impossible de comprendre cette phrase.

Certains disent que ce Nâbhi Mahârâja n'était autre que Brahma. Son épouse se nommait *Marudevî-Ammal.* Sous son règne naquit le 1er *personnage incarné*, nommé *Vṛishabha Tîrthankara* [1]), et après lui naquirent 23 autres Tîrthankaras comme lui. Dans leur temps, pendant le quatrième âge, naquirent aussi les 12 *Chakravartins*, les 9 *Baladevas*, les 9 *Vâçudevas* et les 9 *Prati-vâçudevas.* Ces 63 personnage furent appelés *Çalaha-purushas* „personnes divines".

Ces 24 Tîrthankaras, sans avoir reçu l'initiation d'aucun *Guru*, furent tous experts dans toutes les sciences, possèdèrent par eux-mêmes les cinq *Kaliyanas* des dieux, furent adorés par les 4 classes des dieux, et, même en naissant, furent doués des *trois degrés de science.* Ils possédaient aussi le *quatrième degré* de science, par l'exercice du quel ils connaissaient les pensées de tout ce qui a vie, et plus tard ils acquirent le *cinquième degré* de science, appelé *Kévala-gnânam* [2]), par lequel ils percevaient instantanément toutes les choses qui surgissaient dans tous les mondes. Ils étaient assis dans leur gloire sur des trônes dans le temple appelé *Sambha-Saranam* construit par les Devêndras [3]), ayant au dessus d'eux le *Triple Parasol* et l'arbre *Açoka*, tels que des Dieux supérieurs aux dieux, omniscients, Maîtres des Trois Mondes; rédempteurs de tous les péchés, dispensateurs des bénédictions célestes, possesseurs d'attributs divins, adorés par tous les êtres vivants, possédant 1008 noms sacrés, portant 1008 emblèmes divins sur leurs personnes sacrées, manifestant l'immensité de leur grâce, de leur amour, et de leur compassion pour tous les êtres vivants, daignant répandre l'instruction, par leur intermédiaire respectif, aux habitants des

---

1) *Tîrthankara* signifie „qui a franchi l'Océan des naissances et des morts", on peut le traduire aussi „celui qui fait passer le gué", le Maître", le Guide". — Il est curieux de remarquer que, contrairement à la doctrine ordinaire des Jaïns, notre auteur anonyme ne dit pas que Vrishabha fut fils de Nâbhi.

2) Science spirituelle.

3) Indras; une des catégories de dieux.

mondes célestes et terrestres, à ceux des *Nâga-lokas* [1]), du *Viyanta-loka*, du *Joti-loka*, et aux animaux privés de raison, enseignant les vertus ordonnées par les 12 Védas. Par ce que ces 24 Tîrthankaras sont des incarnations de la Sagesse, et des personnages qui vécurent dans le monde et atteignirent à la félicité céleste, les Jaïns les adorent tous comme Dieux égaux d'Arha au nom divin, et ayant vécu dans ce temps d'Avasarpini. Ils ont donc construit des temples en leur honneur, ont fait leurs images en pierre, en bois, en or et en pierres précieuses; et, représentant sous leurs traits le *Dieu-Arha*, ils accomplissent des *Pujas* quotidiennes et spéciales et célèbrent des fêtes en leur honneur.

Ils affirment de plus qu'au temps de Vṛishabha Tîrthankara, et tous le règne de *Bhâratêçvara*, le premier Chakravartin [2]), les quatre castes appelés *Brahma*, *Kshatrya*, *Vaiçya* et *Çudra* furent instituées pour la première fois.

Ils disent aussi qu'au temps de Vṛishabha Svâmy, le 1er Tîrthankara, la religion de *Çiva* fut apportée (dans l'Inde) [3]); qu'à peu près à la même époque 96 sectes hérétiques furent fondées par un grand homme nommé Marichi-Kumara; que c'est du temps de Vimala-Svâmy, le 13me Tîrthankara, que le culte de Vishnu compte son origine, et que le Mahométisme fut institué au temps du 20me Tîrthankara [4]). Ils disent encore qu'il y a 336 systèmes de fausses religions.

Les Jaïns affirment encore que c'est au temps du 20me Tîrthankara, et par suite des vices de cette époque, que le *Yagam* [5]) fut institué par un Asura nommé *Mahâkelâsuram*

1) Mondes des Nâgas ou démons-serpents.

2) Fils ainé de Vṛishabha; résigna l'empire après un long règne, pour se livrer à la vie religieuse, et devint Dieu sous le nom de Bhâratêçvara.

3) Le Çivaïsme domine chez les Indous de l'Inde du Sud.

4) Le 20me Tîrthankara se nommait *Muniçuvrata*; il serait d'au moins mille ans antérieur à l'ère chrétienne. — On voit, par l'absurdité de cette date de l'origine prétendue du Mahométisme, que l'ouvrage en question est très moderne, et le peu de fonds qu'on peut faire sur les légendes.

5) Sacrifice d'animaux, holocauste. Les Jaïns ont horreur de ces cérémonies.

et qu'après l'institution de ces *yagams* ou construisit des temples pour Çiva et Vishnu. Comme il est affirmé dans les Védas Jaïns que tous les dieux adorés par les diverses sectes indoues, telsque Çiva, Vishnu, Brahma, Ganapati, Subramaniya, et autres, ont été de dévots disciples des Tîrthankaras, les Jaïns ne considèrent pas qu'ils soient indignes de leur culte. Par ce fait qu'ils ont été les serviteurs d'Arha, les Jaïns les tiennent pour dieux de leur croyance, accomplissent certaines *Pujas* en leur honneur et les adorent.

Ils (les Jaïns) sont répartis en deux classes les *Svétambaras* [1]) et les *Digambaras* [2]). Les deux classes ont les mêmes Védas, mais cependant elles ne s'accordent pas sur certains points. Les *Svétambaras* se subdivisent en nombreuses sectes [3]) et les *Digambaras* paraissent eux-aussi en avoir un certain nombre.

Les Jaïns sont nombreux dans le nord (de l'Inde). Voici quelles sont leurs doctrines et leurs observances: — Ils croient que la plus grande vertu consiste à ne pas tuer les êtres vivants. Ils considèrent comme prescriptions aussi importantes que la défense de tuer, les quatre injonctions: de ne pas mentir, de ne pas désirer la femme d'un autre, de ne pas voler le bien d'autrui, et de ne pas souhaiter immodérément les choses telles que l'argent, les récoltes, les maisons, la terre, les jardins, les vêtements, etc. De plus ils considèrent comme très méritoire de ne pas manger pendant la nuit

---

1) Littéralement „Vêtus de blanc". Ce nom leur vient de ce qu'ils portaient dans le principe des vêtements de couleur blanche. Cette prescription ne s'applique plus aujourd'hui qu'à leurs prêtres. On les dit disciples de *Párçvanátha* le 23me Tîrthankara.

2) Littéralement „Vêtus des régions de l'espace", c'est à dire *nus*. Maintenant encore leurs ascètes ne portent aucun vêtement. Ils se disent disciples de *Mahávíra* le 24me Tîrthankara. Ils ont la majorité dans l'Inde du sud.

3) *Gachhas*, littéralement „tribus". Il y en a 84 dans chacune des deux grandes sectes Jaïnes. L'incertitude où se trouve notre auteur au sujet des *Digambaras* nous prouve que c'est un *Svétambara*.

et de ne boire que de l'eau filtrée [1]). Ne pas boire de *toddy* [2]), de miel, ni d'*arrack* [3]) est aussi tenu pour prescription importante.

Il leur est interdit de manger des figues, les fruits du Banyan, du Pipal, du Holi, du Jujubier, le légume serpent [4]), le *Calabash-bhang* [5]), l'opium, les oignons, l'assa-fœtida, l'ail, les radis, et ils ne doivent pas seulement penser à manger de ces choses quand bien même une mort imminente devrait être le résultat de cette abstention. Ils ne doivent toucher de leurs mains, même par inadvertance, aucune espèce de chair. Ces prescriptions et autres semblables sont imposées à ceux qui vivent de la vie de famille, et il faudrait de nombreux volumes pour les indiquer toutes en détail. Nous dirons donc seulement qu'ils ont douze prescriptions à observer. Quant à celles qui règlent la vie des ascètes elles seraient trop longues à énumérer et nous ne l'essayerons même pas. Il est cependant indispensable de dire que, suivant les affirmations générales, la *libération* ne peut être obtenue que par la vie d'ascète et non dans celle de famille [6]). De même une femme, un animal privé de raison, un être céleste ou infernal ne peuvent atteindre la libération dans cette naissance [7]). Les Jaïns prétendent que pendant le cinquième et le sixième âge du temps présent (Avasarpini) il ne doit y avoir de libération pour personne, et que c'est le Temps seul qui est cause de cette calamité. Ils disent aussi qu'il y a toujours

---

1) De peur d'avaler quelque insecte qui serait tombé dans leur nourriture ou leur boisson.

2) Vin de palmier.

3) Alcool tiré du vin de palmier.

4) Sorte de citrouille qui a un fruit très long.

5) *Calabash-bhang* plante vénéneuse avec les feuilles de laquelle on prépare une pâte enivrante.

6) La libération ou *Moksha*. Cette doctrine est essentiellement Svétambara.

7) Les *Digambaras* admettent que les femmes peuvent atteindre *Nirvâna* ou *Moksha* dans cette existence. Mais tous les autres êtres, quelque parfaits qu'il soient, ne peuvent y arriver qu'en renaissant sous la forme humaine.

dans le monde 9 krôrs moins 3 [1]) de *Munis* [2]) sur la terre.

Dans le sud (de l'Inde) les principaux sanctuaires des Jaïns se trouvent à Tiru-narun-Kondaï, Tipankodi, Chittamur, Perumandur et Râjamahêndrum; dans l'ouest à Kanchipuram, Tiruparuttikaudram, Pelikulam, Mudupattiraï, Seringapatam, Kanaghiri et Râtnaghiri; dans le nord à Jamamedaghiri, Vipulaçalam, Kaçi, Pâpapuri, Samabapuri, Urja-yanta-ghiri, Patana, Joyapur, Jotipnr, Delhi et Kolapur. Dans les villes que nous venons de citer il y a des chapelles populaires très renommées et très fréquentées.

Comme les Védas des Jaïns ne sont plus usités maintenant, et que, même au temps de la science Védique, ils étaient transmis oralement et ne furent jamais confiés à l'écriture, on n'a de ces douze Védas qu'un petit nombre d'extraits écrits en sanskrit et en prakrit par les fameux (ascètes) *Sanyasis* de l'ancien temps, et ces débris sont étudiés par les générations modernes. Les livres canoniques existant et encore usités sont: le Mahâpurâna, le Trilokaçara, le Râtnakarândaka, le Dharmaparîksha, le Çintamani, le Chudramani, le Merumantrapurana, le Nilakaçivada, l'Amara, le Çahadayana, le Nayaçakkara, le Çabdhabhangi, le Dhavala, le Vijiyadhavala, le Mahâdhavala, le Çûbhodani, etc. Le Çintamani, le Nilakaçivada, le Maniméghalai, le Nalodi, le Kural, le Marumantrapurâna, etc. sont écrits en tamoul.

Les Jaïns ont des monastères à Delhi, Kolapur, Pelikulam, et autres lieux et on dit que les Svétambaras ont en plus un grand nombre de monastères

Les abbés de ces monastères ont divers insignes, de grands revenus, des éléphants, des palanquins, et autres Véhicules. Les *Sanyasis* ne possèdent qu'un pot à eau et des plumes de paon [3]). Ils disent que les ascètes seuls, et non ceux

1) C'est à dire 89 millions 999 997.

2) Ascêtes.

3) Ces plumes leur servent de balais pour écarter les animaux qui pourraient se trouver sur leur chemin on sur le siége où ils vont s'asseoir.

qui mènent la vie de famille sont compétents pour lire les Védas.

Ils disent que Dieu a eu pour mission de révéler les Védas à tous les êtres animés et d'exercer son amour et sa compassion de telle sorte que ces êtres puissent agir suivant ses préceptes. Ils disent aussi que toutes les créatures vivantes jouissent du fruit de leurs actes suivant qu'ils sont bons ou mauvais, que c'est par leurs actes propres qu'elles méritent le paradis ou l'enfer, et qu'il est en leur pouvoir de renoncer au péché et d'obtenir le mérite.

Ils croient fermement que ceci est la Doctrine impeccable.

THE INTERVAL OF TIME BETWEEN ONE GAHAMBAR AND ANOTHER

BY

K. R. KAMA.

THE INTERVAL OF TIME BETWEEN ONE GAHAMBAR AND ANOTHER.

There are six Gahambars in a year, occurring at unequal distances of time from each other. After the new year has commenced

On the	45	day	falls the	first	Gahambar.
„	105	„	„	second	„
„	180	„	„	third	„
„	210	„	„	fourth	„
„	290	„	„	fifth	„
„	365	„	„	sixth	„

The question is to account for the interval:

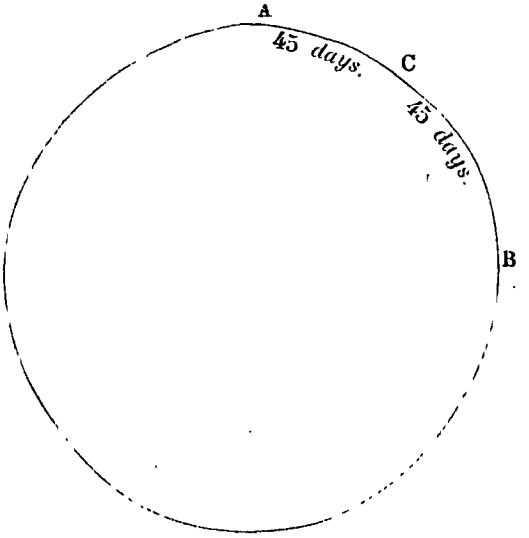
of	45	days	for the first	Gahambar.
„	60	„	„ second	„
„	75	„	„ third	„
„	30	„	„ fourth	„
„	80	„	„ fifth	„
„	75	„	„ sixth	„

History tells us that the Persian new year day commenced on the vernal equinox. The Avesta informs us that there were 2 seasons of heat and cold during the year, lasting for

7 and 5 months respectively. The Bundehesh adds that four seasons were also calculated of 3 months each. It is stated in some of the historical works that the Gahambars were season-festivals. Starting from that fact let us try to explain the intervals. Remembering that there were 2 seasons in a year we can place the end of the first season, that of summer, on the 210th day, that of winter, on the 365th day. Now we find that the fourth Gahambar took place on the 210th day, the sixth on the 365th day of the year. Again glancing on the table we find the 2nd Gahambar placed on the 105th day, which is exactly half of 210. Could not this 2nd Gahambar be a mid-seasonal festival?

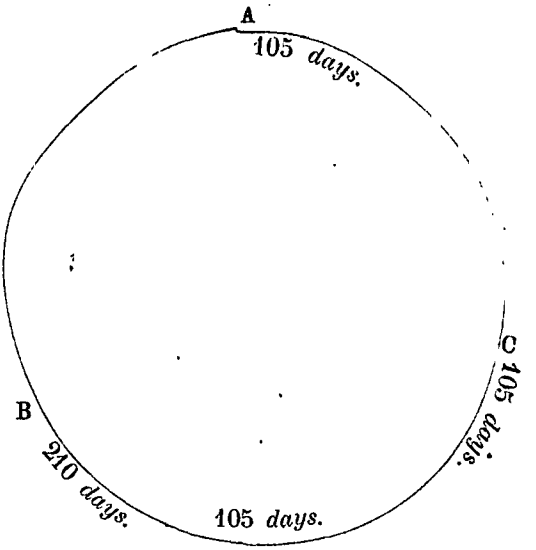
Again we find the fourth Gahambar on the 180th day. Could that be the last day of the summer season of 90 days, following on the spring of as many days? Supposing there were mid-seasonal festivals, as we have already guessed the 2nd Gahambar to be one, being on the 105th day which is half of 210 days, the full length of 7 months of heat, can the 1st Gahambar put down on the 45th day be a mid-seasonal festival being placed in the middle of a season of spring-time of 90 days? Going on the same principle the 5th Gahambar does not quite stand in the middle of winter of 5 months, that is of 150 days, which would be 75 instead of 80, as it is actually. Let us remember that when a year was divided into four seasons of equal length of 90 days each, there would yet remain 5 days to be added. Now we read of 5 days being intercalated every year before its close. These 5 days go therefore to increase the winter season from 150 days to 155. The half of which would be $77\frac{1}{2}$. Again we find in the Avesta that there used to be weeks of 5 days and as the festivals were held at the end of the week, it is presumable that the 5th Gahambar was held 80 days after the 4th. Hence we find that the 1st Gahambar was in the middle of spring

A new year's day.
B 90 days thereafter.
A B springseason.
C midspring.



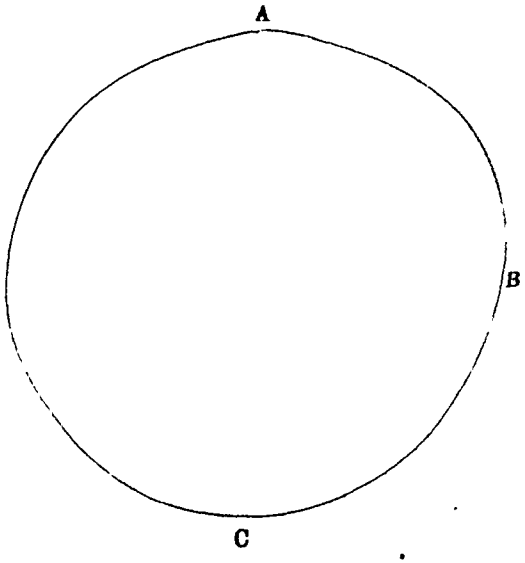
The second Gahambar was in the middle of summer of 7 months = 210 days.

A new year's day.
B 210 days thereafter.
A B summer season of 7 months.
C midsummer on the 105th day.



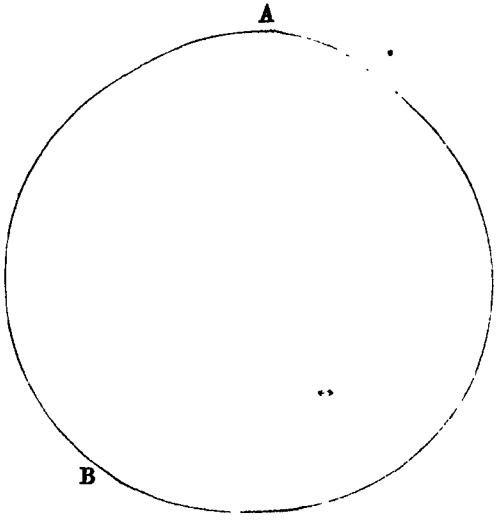
The third Gahambar was at the end of 2 seasons of 90 days each out of 4 in a year.

A new year's day.
B 90 days thereafter spring.
C another 90 days thereafter summer.
A B spring of 90 days.
BC summer of 90 days.
C end of summer on the 180th day.



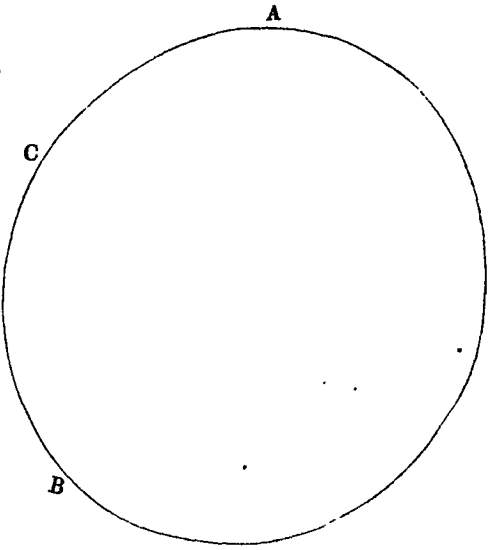
The fourth Gahambar was at the end of the first season out of 2 in a year, that is at the end of summer of 7 months.

A new year's day.
B 210 days thereafter end of summer of 7 months.



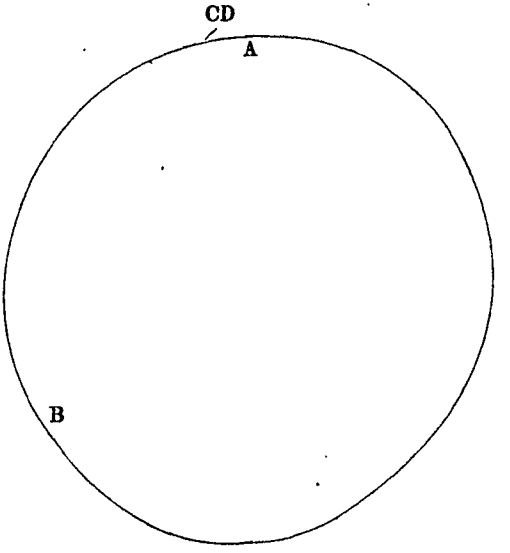
The fifth Gahambar was in the middle of the 2nd season, taking only 2 seasons in a year.

A new year's day.
B end of summer of 7 months = 210 days.
C middle of winter of 5 months plus 5 intercalary days = $\frac{455}{2}$ = 77 $^{1}/_{2}$, but a break in a week of 5 days not being allowed, the 16th week was completed.



The sixth Gahambar was on the last day of the year.

A new year's day.
B end of summer of 7 months.
C end of winter of 5 months.
D five intercalary days.
A B— 210 days.
B C— 150 „
A D— 365 „



Now let us see if the names of the Gahambars help us further in our researches.

The first Gahambar is called Maidhyozarema.
„ second „ „ Maidhyoshema.
„ third „ „ Paitishahya.
„ fourth „ „ Ayathrema.

Te fifth Gahambar is called Maidhyairya.

„ sixth „ „ Hamaspathmaedhaya.

Now from among the six names we find in the 1st, 2nd and 5th the first part of the name to be Maidhya which in all Aryan languages means middle. Now have we not in our previous inquiries found that just these Gahambars were the midspring, midsummer, midwinter ones? Exactly so. We are encouraged to proceed further. Now. Maidhyozarema literally means midspring, Maidhyoshema literally means midsummer. By analogy Maidhyairya ought to mean midwinter but we have not been able to fix it philologically. However for strengthening our position it is sufficient that by calculation of seasons and days on the one hand, and by philological interpretation we are agreed that the 1st and 2nd Gahambar are those of midspring and midsummer. The 5th is midsomething, what that something is not determined but it must be something relating to winter. I interpret it to mean mid-vacation. Airya, armaesht, and cognate words mean, still, quiet, at rest. It is known that winter was the period when all tilling of earth was suspended. Hence winter was the time when the people had no occupation, it was a time of rest and leisure. Now remains to interpret the three other Gahambars which do not commence with maidhya, namely, Paitishahya, Ayathrema and Hamaspathmaedhaya. The first is explained satisfactorily by Burnouf to mean harvest time. If the year begin on the Vernal equinox 21st March, six months thereafter is harvest time. The 4th and 6th Gahambars are difficult to explain. Many have tried and have failed to give a satisfactory solution. But they do not hinder our theory that the Gahambars are season-festivals as follows:

1st Gahambar on the 45th day — four seasons — spring 90 days, 45th day is mid-spring—Maidhyozarema literally means mid-spring.

2nd Gahambar on the 105th day two seasons—summer 210

days — 105th day is middle of summer. Maidhyoshema literally means mid-summer.

These 2 Gahambars are best explained.

3rd Gahambar on the 180th day, four seasons—spring and summer 180 days — 180th day end of summer. Paitishahya literally means harvest time.

4th Gahambar on the 210th day 2 seasons—summer 210 days—210th day end of summer. Ayathrema is variously explained. Has some reference to the pregnation of animals.

5th Gahambar on the 290th day—2 seasons—summer 210 days
winter 155 „
half of winter 77½ „
to bring the festival at the end of the week of five days 80 „

290th day—middle of winter. Maidhyairya has maidhya which means middle.

6th Gahambar 365th day—either way 2 seasons

	210 days	of summer
Hamaspathmaedhaya. . .	150 „	winter
is not yet well explained. . . .	5 „	intercalation
	365 days	

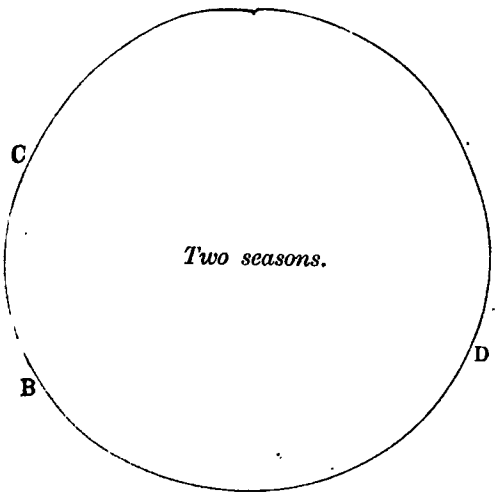
or 4 seasons

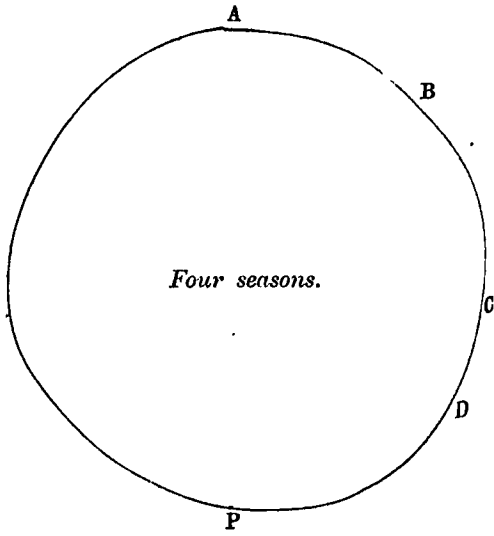
	90 days	of spring
	90 „	„ summer
	90 „	„ autumn
	90 „	„ winter
	5 „	„ intercalation
	365 days.	

Thus we have 3 Gahambars, namely:

1st, 2nd & 5th falling in mid-seasons and 3 others, namely 3th 4th & 6th each falling at the end of a season.

In this manner the apparently irregular intervals of time between one Gahambar and another are explained to be based upon a regular system for the celebration of the seasonal festivals.





A D Maidhyoshema.	2nd	Gahambar.	A B Maidhyazarema.	1st	Gahambar.
A B Ayathrema.	4th	„	D P Paitishahya.	3rd	„
B C Maidhyairya.	5th	„			
C A Hamaspathmaedhaya.	6th	„			

ON THE AVESTIC TERMS

MAZDA — AHURA-MAZDA — AHURA

BY

Dastur JÁMÁSPJEE MINOCHEHERJEE JÁMÁSPÁSÁNÁ,
Head Priest of the Parsis at Bombay.

WHO IS THE ALMIGHTY GOD MAZDA, AHURA-MAZDA OR AHURA?

I venture to embrace this opportumty of laying before this noble gathering of my learned friends and scholars a paper on the long discussed and yet unsettled question of the Avestic terms „Mazda," „Ahura-mazda" and „Ahura" by which the Lord of the Universe is distinguished, and trust that the question may be fully discussed at the assembly and an unanimous settlement be arrived at. Various opinions founded on Avesta writings have been given by different Oriental Scholars on this subject. A large portion of them hold that „Mazda" and „Ahura" are one and the same name by which the Lord of the Creation is known, some assign the term „Mazda" to Him, while some say that „Ahura-mazda" is the sole Lord or Creator of the Universe.

Now, my learned friends, before I enter into details and give my humble opinion on this important subject full of mysterions and secret intelligence, I must own that my humble and poor abilities and talents will not admit of doing proper justice to the difficult question and consequently trust that any misgivings or defects traceable in the paper will meet with your usual kind forbearance.

It must be remembered that the Lord of the Creation is known by his own works such as the movement of different planets and stars in their various directions, appointed by

Him, His Omnipotence, His divine supremacy and all-presence among all His providence, His marvelous almighty sacred and superhuman inspirations in all his angelic and worldly beings, and his all-merciful and virtuous divinity and infinite power and authority over the whole Universe, &c. &c. We will now proceed to examine in which of the above mentioned three names are all such characteristic qualities to be traced — in Mazda, Ahura-mazda, or Ahura — by a minute examination I have come to the conclusion that a great portion of his qualities are to be traced in the term Ahura according to Avesta writings.

We will in the beginning consider the first of the three terms," „*Mazda*" given at the head of this paper. On a review of the Avesta books I find that „Mazda" is not a denomination by which the Creator is recognised, but it is a mere title attached to „Ahura" the primeval and first created Spirit of that „Ahura" who is the sole Lord of the Creation. On looking over the meaning of the term „Mazda," we can clearly see that it is not meant to be the name of any being but a mere adjective or title applied to „Ahura" as I have said before — it is made up of two words *Maz* + *da*. *Maz* (Sanscrit महत्, Pahlavi 𐭬𐭦, Persian مه) means „great;" and da (from dá, Sans. धा and Pers. دانش) means „wisdom;" and the whole term „Mazda" means „of high wisdom or intellect or providence." It is then clear enough that the term „Mazda" is not a name or denomination but a mere title given only to „Ahura," the primeval spirit, created by the sole Lord „Ahura." This spirit „Ahura" is universally known by the same name as his Creator from the beginning of the ages or creation. Now, because the name of the created spirit is the same by which his creator or the sole Lord is known, the title of „Mazda" has been added to the name of the created spirit, to „Ahura" as a mark of distinction to avoid

confusion. In like manner the adjective „*vohu* = good" is prefixed to the original term „*Mano* = thought," and the whole word „Vohumano" = good thought is the name of the angel *Beheman;* as also the affix „vahishta = best, or most exalted" is attached to the original term „Asha = truth, piety, virtue, &c;" and the whole word „Ashavahishta „which means „the greatest or the best truth" is the name of the angel „Ardibehesht;" and so on.

It may, however, be asked as to how the religion, known in the Avesta as „Daéna Mazdayasna," given to the old Peshdadian kings by the angel „Saraosh," and which was brought by Zoroaster in the time of king Gustáspa is called „the religion for the worshippers of *Mazda*", and consequently it might be considered that *Mazda* is the name of a separale spirit or of the Lord of the Universe. To this I would simply reply that the „Daéna Mazdayasna," referred to above, is the religion of the primeval spirit „Ahura-mazda," and it was given by him to his chosen prophet Zoroastre, who promulgated the same in this world. Here the name of the religion is not called by the name of „Ahura-mazda" but by the epithet by which the primeval spirit is distinguished. „Ahura-mazda," the primeval spirit, who reigns over the world on behalf of his Creator, the sole Lord of the Universe, is known in the Avesta by his title alone, and in the same way his religion is distinguished by his title affixed to it. This clearly shows that the term" „Mazda" is not the name of the Creator but the title by which his first created spirit is distinguished.

It might also be said that the term „Mazdá" is used in some places in the Gáthás without the word „Ahurá," and therefore the word *Mazdá* should mean „the Creator." But it is evident that the composition of the Gáthás is metrical and therefore the term „Mazdá" is used in some places to denote „Ahura-mazda" in order to bring the rhyme. As the term „Mazdá" is used in the Gáthás to denote „Ahura-

mazda," so the term „Ahurá" is also used therein to denote „Ahura-mazda."

The Pahlavi translators of Yaçna have translated these terms — „Mazda" and „Ahura" as *anhomá*, which means „Ahura-mazda. In the same way we find in Yâçna 51 and 53, as also in several other places in the Gáthás, that the terms „Ahuro-Mazdao" and „Mazdao-Ahuro" are used to denote „Ahuramazda" (see Yaçna, Westergaard's texts, chap. 53, 1. — and Yaçna 51, 16. —

This clearly proves that the word Mazda or Mazdá does not mean „the sole Creator" or „Lord of the Universe" but is the title given to the Lord's first created spirit, who rules over the whole creation and who has supremacy over all other spirits and angels.

I will now draw your attention to the second term given in the heading of this paper, viz. „Ahura Mazda." In the Avesta we frequently meet with the compound words „Ahura mazda" or „Mazdá Ahurá." Most of the learned scholars take these terms to mean „the Creator of the World," and in proof of this opinion they quote the first fargard of Vandidad; Yaçna 1, 1; Yaçna 13, 1; 16, 1 and 27, 1. In this view, I think, they are mistaken; for the account given of „Ahuramazda" in the passages we have just referred to is not of the sole Creator of the world, but of his primeval spirit, „Ahuramazda." The Creator is the Almighty, all knowing Deity, void of any form, void of darkness, in power he has no one of his likeness, nor has he any antagonist, and he is not seen even by those heavenly beings that are invisible to us, he is Mino an-Mino. But „Ahuramazda" treated of in these passages has, as appears from the meaning of the Avesta, an antagonist, and he performs his work in co-operation with other Amésháspands and Yazads, in proof of which I would draw your attention to the following.

1st. The seven Ameshaspands are higher in rank among other angels created by the Lord of the Universe; and of these seven Ameshaspands, „Ahuramazda" is the chief and primeval spirit having supreme power over the whole creation. The other six Ameshaspands are his co-adjutors, and he is the head of them. These six Ameshaspands are „Vohumano or Beheman," „Ashavahishta or Ardibehest," „Khshathravairia, or Sheherevar," „Spenta Armaiti or Safandârmad," „Haorvatât or Khordâd," and „Ameretât or Amardâd." Theseseven Ameshaspands have one and the same office, and as Ameshaspands their namen appear in the following texts:

„This religion (of Homa Fráshmis) „was liked by the seven „Ameshaspands „— the holy Ahuramazda, Beheman, Ardi„behesht, Sheherivar, Safandârmad, Khordâd and Amardâd, „and they chose him (Homa Fráshmis) with all religious kindness „and regard" (see Meher Yasht para. 92. — [illegible]

„Saraosh Yazad as religious instructor rules over and iti„nerates or goes about this world, and all seven „Amesha„spands, the holy Ahuramazda, Beheman, Ardibehesht, She„herevar, Aspandârmad, Khordâd and Amardâd who instruct „and guide (us) to the (religion) path of Ahuramazda were „much pleased with that faith or religion" (see Yaçna 57 — 24 — [illegible]

Now in our books reference is made to the office of these seven Ameshaspands as follows:

„They the seven (Ameshaspands) are of one thought, one „speech and one deed, whose thoughts, speech and deeds are „all the same and alike," (see Farvardin yasht para. 83; and Jamyâd yasht para. 16. — [illegible]

These passages clearly show that when Ahuramazdá's name is mentioned along with other six Ameshaspands as their co-operator, he cannot be the Supreme Being himself but the primeval spirit of the Creator.

2nd. There are however three other spirits created by the Supreme Being known in the Avesta by the name of „Dathuso." The Zoroastrians recognize them by the name of „Deh" and commonly use the term to denote certain days in the month, as „Deh-pa-Ádar," „Deh pa-Meher," and „Deh-pa-Dîn." (These are not the names of three angels or spirits mentioned above, but the three angels are only known as the three *Dehs*, but to avoid confusion the term „Deh" when used to denote certain days of the month is prefixed to the names of the tree days that follow it. Thus the 8th, 15th, and 23rd day of the month are the tree *Dehs*, but for distinguishing them from one another, the „Deh" denoting the 8th day is prefixed to „Ader" the 9th, and compounded into one term „Dehpádar," likewise „Deh" the 15th and „Deh" the 23rd are prefixed to the 16th i. e. the „Meher," and to 24th the „Dîn" respectively and called the „Dehpameher" and „Dehpadîn.") These three spirits also act in company with „Ahuramazda" as his „Hamkárs" (fellow-actors). Here also we clearly see that when „Ahuramazda" is mentioned as acting in co-operation with the three *Dehs*, we can not recognize him as the Supreme Lord or Creator who must be some other Being altogether.

3rd. Again Ahuramazda's name is mentioned in the Vandidad Chap. I, &c. Some of my learned friends hold that this Ahuramazda is the Creator of the Universe. I must certainly dissent from this opinion on the ground that there can be no antagonist of the Almighty Creator, and consequently the Ahuramazda mentioned in the Vandidad. Chaps I, XIX, XX and XXI can never be taken as the sole Lord of the world, there being his antagonist the „Angrahemainyu or Ahreman (the chief of all evil spirits) as clearly mentioned in the chapters I have just alluded to. In the „Afrin of the Hamkárs" it is stated that the evil spirit „Ganamino" (Hereman) is the adversary and opponent of „Ahuramazda" and

his Hamkárs the three „Dehs:" — Pahlavi texts — [illegible]
[illegible]

„The evil and destructive spirit, the infernal" Ganáminô" along with other „Dévas" and „Darujas" repulses and destroys the creation of „Ahuramazda." In the same way Behman, Ardibehesht, Sheherivar, Safandarmad, Khurdád and Amerdád and their Hamkars are opposed in their actions by other evil spirits. Now Ahuramazda by virtue of the power given him by his Creator produces all good things in the world, such as creating human beings, giving them life, happiness, comfort, health, tc.; whereas „Angramainius" is capable of producing evil, such as to spoil, vitiate and destroy all the good creation of „Ahuramazda" and his associates, and to kill and injure all good production (see Vandidad Fargard I from para 3—20).

This convince us of the fact that the creator of the Universe is not „Ahuramazda" but some other being, If „Ahuramazda" was the creator (Almighty God), no one could have opposed him and his creation. No one would dare to resist the pleasure and action of the Sole Lord, and when *Ahuramazda's* actions are impeded by his antagonist *Ganamino*, as we have just seen from the Avesta itself, we can not hold for a moment that „Ahuramazda" could be the sole creator or Lord of the Universe.

4th. There is, however, another proof more striking and conclusive, to which I wish to invite your learned attention, and after a sound consideration of which I have no doubt, you will arrive at the same conclusion which I have arrivedat. I have already said that according to Avesta, the Almighty is imperceptible even to those heavenly beings as the Ameshaspands and the Yajatas &c., who are invisible to us. Now Ahuramazda is mentioned in Vandidad, Yaçna and Yashts as holding a conference, or, to say more correctly, catechism with Zarathustra on religious matters, as also with

king Jamshed about making a *vara* for the protection of his creation against the great tempest (see Vandidad II, 21—37). This Ahuramazda is therefore not the supreme being but the highest and first created spirit who, as I have said above, is the chief of the Ameshaspands and has control over the whole expanse of the world. Then again Ahuramazda's place in heaven is mentioned along with that of other Ameshaspands, Yajatas, and pious beings, (see Vandidad XIX, 32. [Avestan]

For this reason also we can not take Ahuramazda to be the supreme being, whose place is far above that of the Garonamana (the abode of the Ameshaspands &c.)

5th. In the Avesta we generally see various titles of distinction attached to Ahuramazda. One of these titles is *asháum* as *asháum Ahuramazda* (see Hormazd yasht para. 5th [Avestan]; also in Vandidad in many paragraphs we find [Avestan] this sentence generally used). The same word of distinction appears to have been attached to the name of Zoroastre as *Asháum Zarathushtra* (see Hormazd Yasht para. 7 [Avestan]; also Vandidad III, 2. Here also it is quite clear that if Ahuramazda was the sole Creator, the mark or title of distinction *Asháum*, prefixed to a human being as Zoroaster, would never have been attached to his own name, for one that is created can not be placed on that par of equality with his creator.

6th. In the para. 80 of the Farvardin Yasht, the following description of the *Farohar* of *Ahuramazda* is given: „We „invoke the great, the excellent, the most virtuous, strong, „wise, beautiful and the most righteous Faravashi of Ahuramazda." According to the above text, the Farohar of Ahuramazda is invoked in the same manner as those of other Yazatas and Ameshaspands, which clearly shows that Ahuramazda *must have been created* by some other being, for Farohars can only be of either the created or one that is to be created.

Here the Ahuramazda we have mentioned is not the creator of the world or Almighty God.

7th. The number of Ameshaspands given in the Avesta is seven: they are mentioned as being created by *Ahura;* and that the father and instructor of these seven is *the Ahura-mazda* (*Ahura*): „Who are bright, foresighted, the mag-„nificent, the brave and the potent Ameshaspands of *Ahura*, „who are immortal and holy. They (the seven „Amesha-„spands) who are of one and the same thought, speech, „and deed — whose thoughts, speech and deed are all alike „— and whose father and instructor is Ahuramazda; and who „maintain the creation of Ahuramazda, give it form, and are its creators," (see Farvardin Yasht 82—83; and Jamyâd Yasht 15—16). This clearly shows that the creator of the Universe is not the Ahuramazda treated in this subject, but some one else. In confirmation of this I can cite many other passages from the Avesta, but I do not wish to take up your precious time by giving details.

Now, gentlemen, the short account I have given above, will, I hope, have convinced you that the Ahuramazda mentioned in Avesta refers, in almost all tracts, not to the supreme being or the Creator as is generally considered, but to the chief of the Ameshaspands, the primeval created spirit of the Lord.

The reason why Ahuramazda is generally held to be the Creator is this, that in some of the Avesta writings where the descriptions of the seven Ameshaspands is given, their father or creator is mentioned by the same name with which their chief is distinguished, viz. Ahuramazda. In the Farvardin yasht 82 and 83 and in the Jamyâd yasht 15 and 16, I have quoted in the 7th instance, the creator of the seven Ameshaspands (of whom Ahuramazda is one) is distinguished by the same name of Ahuramazda; and hence the complication arises that the first created spirit is mistakingly

held the sole creator. In the passages quoted above, it is distinctly mentioned that there are seven Ameshaspands of whom Ahuramazda is one and, to say more correctly their chief — and it is also particularly stated that the father and creator of these *seven Ameshaspands* is *Ahur* or *Ahuramazda* — this latter Ahuramazda, therefore, is not that who is one of the Ameshaspands but another one altogether, the Ahuramazda Ameshaspand is the created spirit of Ahura or Ahuramazda, the Creator. It must also be remembered that whereever the term Ahuramazda is used to denote the Creator, the article „the" or pronoun „that" is prefixed to distinguish the Creator from his created beings.

We have now seen that in the Avesta two separate beings viz. The Creator and his first created spirit are distinguished by one and the same name *Ahuramazda*; but the Creator is known by this name in very few places. In most places he is denominated *Ahura*. The tracts from Farvardin and Jamyâd yashts given above conclusively show that the Creator of the Universe is not the Ahuramazda who is one of the Ameshaspands, but the *Ahura* or *Ahuramazda* who is the father of the Ameshaspands.

We shall now procced with the examination of the third and last term given in the heading of this paper, viz. „Ahura." In Avesta writings this term is used solely to indicate the Supreme Being or Creator of the Universe. The very meaning of the word shows that it is most appropriately used to denote the Lord. Its root is Aha (= Sans. अस् = Pers. است) = to be, to exist; hence the word *Ahura* means „one who gives or enunciates existence," the Creator, God, the Lord, tc. The word „Ahura" occurs in several places in the Avesta, which clearly show that it means the Supreme Being. In in all the texts in which a discription of „Ahura" is given, we find that he has no opponent, antagonist or co-operator as „Ahuramazda" has. He is the Lord of his own will and is

therefore held in the Avesta as Creator of the Universe. Not only are his holiness and dignity or power supreme above all and not only are they boundless and have no termination, but his primeval created spirit, Ahuramazda, even can not approach or behold him. By his Omnipotence he is present everywhere, and invisible to the whole of his Creation. He has created everything animate or inanimate and having entrusted the management of his creation to his highest and first-created spirit Ahuramazda, has remained imperceptible to the whole of his creation and by himself can behold everything.

Now in support of my opinion that Ahura is the sole Lord of the creation I would draw your learned attention to the following.

1st. That Ahura is a higher being than Ahuramazda and is the Creator can be seen from the Aban yasht: „The holy „Ahuramazda said to Ardvisûra, oh pure Ardvisûra! from „this place of stars (heavens) go thou to the land created by „*Ahura* where thou wilt be invoked by the brave chiefs, kings and princes" (see Aban yasht para. 85). Here Ahuramazda asks Ardvisûra to go to the land of *Ahura* which clearly shows that Ahuramazda is not the creator but Ahura.

2nd. Again from the same Yasht it appears that Ahura is the Creator and not Ahuramazda:" Brave men will desire „from thee the swiftness of horses, the invoking and suppli- „cating Athornans (priests) will desire wisdom and high success „to the path of *Ahura* from thee," (see Aban yasht, para. 86).

3rd. From the same Yasht it is also plain enough that *Ahura* is the sole Lord: „I Ahuramazda said thus to Ardvisûra, that O Zarathushtra! Ardvisûra Anâhita (pure) from these stars (heavens) departed towards the land created by *Ahura*," (see Aban yasht para. 88).

4th. — In Farvardin and Jamyád yashts we see that Ahura is the Creator and not Ahuramazda: „We invoke the holy,

pious, brave and productive Fravashis of the holy and immortal Ameshaspands of Ahura, who are bright, foresighted, most righteous, brave and powerful." Again „that bloom which belongs to the bright, foresighted, the highest, brave and powerful Ameshaspands of *Ahura* who are immortal and holy," (see Farvardin yasht para. 82, (and also Jamyâd Yasht para. 15.

5th. — That Ahura is the Lord of the Creation and not Ahuramazda is found also from the Beheram yasht, in which it is said that — „Zarathushtra asked Ahuramazda, „oh holy Ahuramazda! who is most successful of the heavenly „Yazatas? to which Ahuramazda replied, oh Spitma Zarathush„tra! Beheram (Véréthraghna) created by *Ahura*" (see Beheram yasht para. 1, and at the beginning of the 10 chapters of the same yasht: [illegible]

From the instances, quoted above, it will be readily seen that the seven Ameshaspands, the Ardvisûra and Beheram yazad belong to and are created by *Ahura*. Then again Ahuramazda is mentioned as addressing Zoroaster that „this world of (is created by) *Ahura*." This clearly shows that the Ameshaspands and Yazads and the heavens and the earth are not created by Ahuramazda or Mazda, but by *Ahura* who lives in the highest heaven, higher than the *Garonamána*, the abode of Ahuramazda of the Ameshaspands and Yazatas.

I can give several other instances to substantiate the opinion I have given above, but I am not willing to take up your precious time by entering into further details, I shall therefore conclude this paper leaving your learned heads to judge of the subject treated therein a subject which on account of its delicacy and the varied opinions given by different scholars thereon, has engaged my mind as well as those of several other learned friends since a long time.

CONSIDÉRATIONS SUR LE

CALENDRIER VÉDIQUE

et sur quelques points de l'astronomie, de l'astrologie

et du rituel des Indous.

PAR

A. BOURQUIN.

Messieurs!

Le fait bien connu qu'on a commencé à traduire et à commenter ce qu'on ne connaissait pas suffisamment, établissant souvent, par cela même, un faux vocabulaire d'expressions techniques et de locutions sanscrites qui n'a pu que nuire aux travaux subséquents, est à mon avis la cause principale de tant d'obscurités dans les ouvrages sanscrits traduits dans nos langues. Malgré le sentiment de reconnaissance que l'on a envers ces courageux pionniers, qui n'ont pas craint, même avec des fondements de préparation encore si peu solides, de s'attaquer aux oeuvres les plus difficiles de la littérature sanscrite, ne semble-t-il pas qu'il eût mieux valu traduire d'abord le compréhensible et attendre, pour traduire le plus difficile et le plus ancien, que le terrain de la terminologie fût mieux préparé et que les expressions techniques si difficiles du rituel et celles des computations astronomiques et astrologiques que l'on rencontre partout, eussent été peu à peu dégagées du nuage d'obscurités qui les entoure?

N'est-ce pas déjà le sentiment qu'on éprouve à la lecture même des meilleures traductions des Védas? Un bon nombre de leurs hymnes ne serait-il pas une preuve accablante non-seulement de l'incapacité intellectuelle des divins Rischis, leurs auteurs, mais aussi d'une ignorance très-grossière de leur propre langue, si les traductions que nous possédons n'étaient pas souvent le fruit de l'imagination des tra-

ducteurs plutôt que la reproduction fidèle des pensées des auteurs?

Mais cela est surtout évident lorsqu'il s'agit de cette branche de la littérature sanscrite qui traite de l'astronomie et de l'astrologie.

Jusqu'ici on a peu écrit sur ce sujet et encore moins traduit, mais le peu qu'on possède renferme un dédale de non-sens vraiment remarquable et que l'on mettrait à tort sur le compte des auteurs sanscrits. Certes, l'on sait assez que les anciens Indous n'ont pas fait que la métaphysique sérieuse et vraiment profonde de quelques-unes de leurs Upanischads, mais que pendant des générations innombrables ils ont, au sujet de questions douteuses de la nécromancie et de l'astrologie, fendu en quatre des cheveux, et qu'ils ont rempli de gros volumes de leurs turpitudes. Mais on aurait tort de continuer à les accuser d'ignorer leur propre langue et de mettre sur le compte de cette ignorance les non-sens des traductions. En effet à mesure qu'on fait des progrès dans la connaissance des termes symboliques et techniques du rituel et de l'astrologie, on s'aperçoit que les auteurs sanscrits ont toujours devant eux le sens précis d'une chose qu'ils comprennent eux-mêmes parfaitement, ne fût-ce souvent que celui d'une règle de nécromancie ou de sorcellerie astrologique.

L'exemple le plus frappant de ce que je viens d'avancer, est le soi-disant Calendrier Védique que l'on a encore, à vrai dire, ni traduit ni commenté, car il faut avouer que ce qu'on a essayé de faire à ce sujet jusqu'ici, n'a servi qu'à le rendre très-obscur. Même M. A. Weber dans son *Veda Kalender, 1862*, ne prétend pas en donner une traduction, car au commencement, à la fin et partout, il a soin de dire qu'il lui est resté un livre fermé, incompris, et il s'écrie avec désespoir: Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor! Le but très louable que se proposait M. Weber ne peut donc avoir été que celui de donner au public indianiste une édition critique

des deux récensions connues de ce calendrier ou plutôt des trois, puisque le texte de ce Calendrier, commenté par Somakara ne s'accorde tout à fait ni avec l'une ni avec l'autre des deux récensions. Si dans les quelques passages que M. Weber a commentés, il réussit parfois, malgré les difficultés, à leur donner un sens, il n'a pas évité l'écueil dont je viens de parler et il s'est créé à lui-même et pourrait avoir créé à ceux qui viennent après lui des difficultés provenant du manque de compréhension de termes qu'il n'a pourtant pas hésité de traduire et de définir.

Sans m'aventurer, pour le moment, dans l'obscur labyrinthe du corps du traité, je me contenterai de prendre un exemple dans la préface, plus simple, traduite par M. Weber.

Le texte de cette préface d'après la récension Rig est comme suit:

1. Paṅčasaṃvatsaramayam yugādhyaksham prajāpatim,
   Dinartvayanamāsāngam praṇamya shirasā shučiḥ,
2. Praṇamyashirasā kālam abhivādya sarasvatim,
   Kālajñānam pravakshyāmi Lagadhasya mahātmanaḥ.
3. Jyotischām ayanam punyam pravakshyāmi anupūrvaćaḥ,
   Brāhmaṇendrānām sammatam yajñakālārthasiddhaye.

que je traduis comme suit sans conserver la versification, la construction de la première phrase allant du premier au second verset:

„Moi, chaste Brahmane (= shuciḥ), courbant la tête devant „Prajāpati, le surintendant des Âges, je décris le temps (kālam) „des cinq espèces d'années avec leurs parties, savoir les jours, „les saisons, les demi-années et les mois; après quoi courbant la tête devant Sarasvati, j'annoncerai la science du „temps d'après le grand Lagadha. Pour l'obtention du temps „(favorable) aux sacrifices j'annoncerai avec ordre le cours „propice des astres tel qu'il a été agréé par les maîtres Brahmanes."

M. Weber ayant d'abord, pour les motifs dont nous allons parler, éliminé le v. 2, traduit v. 1 et 3 comme suit:

1. „Courbant la tête devant le gardien du cycle de cinq années, devant le maître du monde,"
„Dont les membres sont les jours, les saisons, les demi-années et les mois,"
3. „Moi-même, pur, avec ordre le cours des astres j'annonce,"
„Comme les chefs des Brahmanes l'enseignent pour l'accomplissement du temps du sacrifice."

Que l'on compare les deux traductions avec le texte et qu'on juge!

Je ne m'arrêterai pas à *pañcasaṃvatsaramayam*, premier mot du traité et sur lequel M. Weber fonde toute une théorie. Ce mot, à mon avis, se rapporte tout simplement aux cinq espèces d'années, soit solaire, lunaire, sidérale, de Sāvana et de Jupiter, telles qu'on les trouve décrites au commencement du Dharmasindhu et la phrase étant à construire ainsi: *pañcāsaṃvatsaramayam dinartvayanamāsāngam kālam abhivādya* (après avoir décrit, part. ind.); et non pas *pañcasaṃvatsaramayam yugādhyaksham* comme M. Weber le fait, traduisant en outre comme si l'on pouvait rattacher l'adjectif *pañcasaṃvatsaramayam* à *yuga* première partie du composé *yugādhyaksham*, ce qui est inadmissible, à moins qu'on ne prenne M. Weber au sérieux lorsq'il dit dans sa traduction (probablement à cause de la versification qu'il maintient) que les jours, les saisons, les demi-années, et les mois sont les membres, de qui? de Prajāpati, le maître du monde (sic)!

Ce qui me frappe surtout, c'est que M. Weber ait traduit la locution technique *yajñakālārthasiddhaye* par *pour l'accomplissement du temps du sacrifice*, ce qui veut dire, on ne sait quoi, tandis que cette locution signifie tout simplement et très littéralement: *pour l'obtention du temps (favorable) au sacrifice.* Or c'est justement le manque de compréhension de ce terme, si usité pourtant dans les ouvrages de rituel, qui à mon avis, a empêché M. Weber de saisir le sens de toute l'introduction des trois versets.

Quant aux raisons qui ont porté M. Weber à éléminer le

second verset, au détriment de la grammaire et du sens, il ne me semble pas qu'elles aient beaucoup de valeur. Les mots *praṇamya shirasā* du v. 2 semblent, dit-il, n'être que la répétition de ces mêmes mots que l'on trouve déjà dans v. 1, tandis que *pravakshyāmi* semblerait être la répétition de ce même mot qui reparaît dans v. 3. Sans parler du motif de versification qui seul suffirait pour expliquer cette répétition, M. Weber oublie que l'auteur nommant deux divinités pouvait facilement répéter le *praṇamya shirasā* qui se rapporte à chacune d'elles différemment, qu'il était même presque obligé de le répéter dans ce cas-ci, où chacune des deux divinités dans ses attributions est pour ainsi dire opposée à l'autre, Prajāpati étant, comme Dieu des Âges, invoqué pour la description des temps, années, saisons, mois, qui sont de son ressort, tandis que Sarasvati, la déesse de la Parole et de la Science est invoquée lorsqu'il s'agit de *publier* la *science* des phénomènes astronomiques. La répétition de *pravakshyāmi* dans le v. 3 n'a rien que de régulier puisqu'il fallait un verbe pour la nouvelle phrase de ce verset.

Loin de briser la connection des v. 1 et 3, ainsi que le dit M. Weber, on a vu que le v. 2 était nécessaire pour la construction du premier et pour la compréhension du passage tout entier.

M. Weber croit que si le v. 2 n'était pas étranger au texte original, le nom de Lagadha qui y est employé au Génitif ferait croire, que c'est quelqu'un autre que Lagadha qui a écrit ce traité, tandis qu'au verset 29 il est attribué à Lagadha lui-même. M. Weber ne se serait-il pas aperçu, que les trois premiers versets de la récension Rig forment une introduction d'adoration au corps du traité (v. 4—29) dont ils diffèrent beaucoup, introduction pareille à celles qui paraissent au commencement de toutes les reproductions d'ouvrages sanscrits? Ne se serait-il pas non plus aperçu, que v. 30—36 de cette même récension forment un appendice au traité qui

finit réellement au v. 29 où on lit *ityevam Lagadho' bravît*, c'.-à-d. en bon français *Fin*, et que ces 7 versets sont justement dans le style de l'introduction?

Je crois qu'il est très évident que c'est un auteur plus moderne que Lagadha qui a édité le texte de la récension Rig du Calendrier Védique dit de Lagadha. En effet si Lagadha lui-même l'avait écrit, il n'aurait pas dit à la fin de son traité *ityevam Lagadho' bravît*, mais *ityevam Lagadho' ham abravim*, ainsi que le font tous les auteurs sanscrits. Le fait que deux des trois versets de l'introduction paraissent aussi dans la récension Yajur prouve seulement que l'éditeur de cette récension est postérieur à celui de la récension Rig, qu'il s'est servi de cette dernière telle qu'on la possède avec introduction et appendice et qu'il a omis le v. 2 pour les mêmes raisons probablement que M. Weber l'a fait lui-même.

Bien que ce traité contienne quelques phénomènes astronomiques peut-être fort intéressants à étudier, il n'est point pourtant un traité de pure astronomie, mais composé expressément dans le but de servir au rituel (*yajnakālārthasiddhaye*) et de spécifier le cours des astres propice (punyam) aux sacrifices. Cette hypothèse est supportée en outre par le fait que tandis que les traités astronomiques connus, tels que Sūrya-siddhānta, Siddhāntashiromani et d'autres, ne font aucune allusion à ce Calendrier Védique, ce sont justement les ouvrages de rituel qui y font allusion. On verra dans ma traduction du Brahmakarma qui va paraître (p. 68) que pendant la célébration du fameux Sacrifice de Brahm il faut répéter la première stance de ce calendrier commençant par *Pañcasamvatsaramayam*. On n'a qu'à comparer les Karanas, les Yogas, les Tithiyogas, etc., décrits dans le Dharmasindhu (voir ma traduction de cet ouvrage) ou dans le Jyotischasāra, pour s'assurer du peu de réalité astronomique de ces phénomènes. Il en est probablement ainsi de la plupart des règles données dans le Calendrier Védique et je crois qu'on ne le comprendra

parfaitement qu'après avoir rassemblé et traduit suffisamment de matériaux du rituel et de l'astrologie propres à illuminer les épaisses ténèbres qui l'environnent.

Concernant la cause des deux récensions du Calendrier en Rig et en Yajur, on n'a qu'à lire le Chap. XIV du Dharmasindhu (voir ma traduction) et l'on verra, que les différentes sectes védiques suivent des règles diverses quant à l'établissement des Conjonctions lunaires et solaires et des moments propices à l'offrande du sacrifice.

Ce qui suit est la note 35 de ma traduction de la première partie du Dharmasindhu qui a paru en Anglais dans le journal de la Société Asiatique de Bombay, note que je crois être très importante pour établir le sens du mot *ayanāmsha*, soit même pour établir une limite sûre de la chronologie d'ouvrages qui contiennent ce terme ou font allusion à des sacrifices qui s'y rapportent. C'est pour cela que je désire lui donner le plus de publicité possible.

Le texte du Dharmasindhu Chap. II, commenté dans la note, se rapporte aux sacrifices offerts pendant les *portions du cours solaire* et finit par ces mots:

„Dans cette année courante 1712 de l'ère Shālivāhana il „y a 21 portions du cours solaire demi-annuel."

Le mot que je traduis par *cours solaire demi-annuel* est ayana. Ayanāmsha signifie donc *portion du cours solaire demi-annuel* et représente communément un degré de l'écliptique. L'écliptique est divisé ainsi qu'il suit:

Tout le Bhāgana ou écliptique se divise en 12 Rāshis ou signes du zodiaque.

Le Rashi se divise en 30 Âmshas ou degrés.

L'Àmsha en 60 Kalas ou minutes.

Le Kala en 60 Vikalas ou secondes.

Il est clair qu'*ayanāmsha* signifie un degré de l'écliptique,

mais il est aussi évident que dans le texte ci-dessus *ayanāmsha* a un sens particulier, car l'auteur dit que dans l'année 1712 de l'ère Shālivāhana il y avait 21 de ces portions ou degrés. Je pensai d'abord qu'il ne s'agissait que d'un calcul purement astrologique, mais en réfléchissant que mêmes ces nombres astrologiques sont presque toujours liés à quelques phénomènes réels, je me mis à chercher de quelle manière on avait obtenu ce nombre. J'eus beau interroger des astrologues indous et des Brahmanes versés dans les livres sacrés je ne pus rien apprendre d'eux, soit qu'ils ignorassent eux-mêmes le sens de ces mots ou qu'ils ne voulussent point me renseigner sur la manière de faire ce calcul, ce qui est fort probable. Du calendrier de 1880 de notre ère, ou 1802 de Shālivāhana, j'appris qu'il y avait alors 22 de ces portions plus une forte fraction. Après avoir fouillé inutilement un bon nombre de traités d'astronomie, d'astrologie et d'almanachs, je trouvai dans le Grahalāghava, traité composé au commencement du XV siècle, le court passage que voici concernant l'*ayanāmsha* de notre texte:

„Atha vedābdhyabdhyūnaḥ kharasahṛitaḥ shakoyanāmshāḥ," ce qui veut dire: „De (l'année courante de) l'ère Shālivāhana il faut soustraire les Védas, la mer et encore la mer, diviser le reste par Cavité et Goût et on aura l'*ayanāmsha*." Or d'après le sens symbolique des mots employés dans l'astronomie pour la rendre obscure à celui qui n'est pas initié, Védas représente le chiffre 4, chacun des deux mots-*mers* représente également le chiffre 4, ce qui donne par numération 444 qui est la somme à soustraire; Cavité représente le chiffre 0 et Goût le chiffre 6 qui renversés donnent le diviseur 60.

Si maintenant de l'année indiquée ci-dessus . . . 1712
on retranche 444
il nous reste. 1268

qui divisé par 60 nous donne 21 Ayanāmshas ou degrés, avec une fraction de 8 Kalas ou minutes.

La même opération faite pour l'année 1802 de l'ère Shālivāhana donnera 22 degrés avec une fraction de 38 Kalas ou minutes, exactement le nombre marqué ci-dessus.

Voyons maintenant ce que peuvent représenter le soustrahende 444, le diviseur 60 et le quotient 21, l'*ayanāmsha* du texte. A cet égard le texte concis du Grahalāghava n'autorise même aucun soupçon, mais un commentaire de cet ouvrage écrit un siècle plus tard dit, à propos des mots mêmes que nous avons cités du Grahalāghava, que la première fois qu'on se servit pour mesurer l'ombre du soleil d'un certain instrument (le gnomon), dont il donne une description minutieuse, en l'année 444 au temps de l'équinoxe du printemps et au milieu du jour, aucune ombre ne se projeta à la base de l'instrument, mais que l'année suivante à l'équinoxe du printemps on observa une ombre d'un Kala ou minute et que dès lors l'ombre grandit d'une minute chaque année. Or comme il y a 60 minutes dans un degré ou Ayanāmsha et comme chaque année n'ajoute qu'une minute à l'ombre, il suffit pour trouver le nombre d'Ayanāmshas écoulés d'une simple division de l'ère par 60 en ayant toutefois soin de soustraire premièrement du chiffre courant de l'ère le nombre 444, c'est-à-dire la date avant laquelle on ne savait rien de ces Ayanāmshas et on n'en avait encore fait aucun calcul.

Pour quiconque nous a suivis jusqu'ici il doit être évident que les Ayanāmshas représentent les degrés de ce que nous appelons „précession des équinoxes," phénomène découvert 130 ans avant J. C. par le grec Hipparque. La précession équinoxiale d'une minute est évidemment exagérée, puisque selon l'astronomie exacte elle n'est que de $56\frac{1}{2}$," mais cette faible différence peut être facilement mise sur le compte de l'instrument tout primitif employé alors (voir le commentaire du Grahalāghava), sur celui de la pénombre dont il n'est pas tenu compte, ou sur le fait que les petites fractions en plus ou en moins étaient négligées ainsi qu'on le voit dans les

calculs de ce genre et comme le dit clairement le commentaire que nous citons. Les astronomes indous connaissent parfaitement bien ce défaut d'exactitude de leurs calculs, car un traducteur et commentateur mārāthi du Grahalāghava dit que 200 ans après que cet ouvrage eût été composé, l'astronome Vishvanātha Deivajña découvrit des erreurs et les corrigea au moyen d'additions et de soustractions. Il est important aussi de se souvenir, que c'est vers cette époque que vivait le grand mathématicien Aryabhatta, le père de l'astronomie indoue, à qui on attribue la connaissance de la précession des équinoxes dans l'astronomie de l'Inde (Voir Lassen, Indische Alterthumskunde p. 1144). Le commentaire de l'Aryabhattija dit qu'Aryabhatta naquit à la fin du 36me siècle du Kaliyuga or le Kaliyuga commençant en 3102 av. J. C. Aryabhatta doit être né vers l'an 500 de notre ère, fait qui corrobore notre opinion que les Ayanāmshas dans le sens du texte ont été calculés pour la première fois en 444 de Shālivāhana, ou 522 après J. C. (Voir: On the Alphabetical notation of the Hindus, by C. M. Whish, in Trans. of the Lit. Soc. of Madras I, p. 54).

D'après ce que nous venons de dire il y a trois points évidents:

1°. Aucun rite se rattachant à ces Ayanāmshas ou degrés de la précession des équinoxes ne peut avoir été célébré avant l'an 444 de l'ère de Shālivāhana.

2°. Tous les traités ou livres contenant une allusion quelconque à ces Ayanāmshas ou à des rites qui s'y rattachent ne peuvent avoir été écrits qu'après l'année 444 de Shālivāhana ou 522 de notre ère.

3°. La découverte de la précession des équinoxes par le grec Hipparque est antérieure de 650 ans à la connaissance de ce phénomène dans l'Inde où elle a sans doute été importée de l'Occident.

Le lecteur trouvera peut-être moins concluante la conjec-

ture que ces 60 années du quotient, concordantes avec les 60 Ayanāmshas de la précession des équinoxes, concordent aussi avec le célèbre cycle de 60 ans appelé par les auteurs modernes Cycle de Jupiter (que nous avons expliqué dans la note 21 de notre traduction du Dharmasindhu) et que son origine, qu'on a encore ni expliquée ni même soupçonnée, doit être cherchée précisément dans ces Ayanāmshas. Il est assez superflu de dire qu'aucun chercheur sérieux ne peut se contenter de l'hypothèse de quelques auteurs modernes qui voient dans ce Cycle de Jupiter de 60 années, un simple calcul fictif basé sur la multiplication d'un cours de Jupiter équivalant à 12 années par un nombre mystique 5; et je prétends qu'on doit tenir pour absolument impossible que l'origine de ce Cycle, connu et appliqué partout dans le rituel et l'astronomie et par toutes les sectes indoues, puisse reposer sur une autre base qu'un phénomène astronomique réel, tel que par exemple celui des Ayanāmshas de notre texte. La date de l'origine de ces Ayanāmshas, l'an 444 de Shālivāhana, convient aussi parfaitement à notre théorie de l'origine de ce Cycle, car il est bien établi (voir Lassen, Indische Alterthumskunde) que le Cycle dit de Jupiter est de l'époque post-védique et qu'on n'en retrouve la trace que jusqu'au temps de Varahamihira, qui vivait précisément vers cette date de 444 de Shālivāhana. On ne nous embarasse pas en objectant que si ce Cycle porte le nom de *Cycle de Jupiter*, c'est qu'il doit avoir quelque rapport avec la planète de ce nom. A cela nous répondons, premièrement, que cette appellation est d'origine toute moderne et n'a été inventée probablement qu'après qu'on eût imaginé la fallacieuse multiplicatíon de 12 par 5 dont nous venons de parler; secondement, que s'il se trouvait que cette appellation fût plus ancienne, cela ne prouverait absolument rien, puisque Jupiter est par dessus tout le grand et savant précepteur des dieux et qu'on rattache toujours son nom à toutes sortes de recherches scientifiques.

Est-il donc si difficile de comprendre pourquoi ce Cycle de 60 années reposant sur la savante découverte de la précession des équinoxes a été attribué à Jupiter? On pourrait soulever encore cette autre objection que si le Cycle avait commencé avec les Ayanāmshas en 444 de Shālivāhana, l'année 1802 (1880 de notre ère) devrait porter le nom de Krodhi, tandis que dans le pays de Mahābharata, par exemple, elle est nommée Pramathi. Mais il est bien établi que si dans toute l'Inde et dans toutes les sectes on se sert du Cycle de 60 ans, il ne commence pas partout par la même année, et que l'année 1802 porte des noms qui diffèrent d'après les différentes provinces, ou même dans les divers calendriers de la même province. Quant au fait que les astronomes indous ont, dans leurs traités, des computations d'après lesquelles l'ensemble du Kaliyuga est divisé en cycles de 60 années, il faut se rappeler qu'ils divisent ainsi non seulement le Kaliyuga, mais aussi tout leur Kalpa, période de 4.320,000,000 années et que tout cela n'est évidemment qu'un procédé après coup.

Tiré et traduit du Jyotischasāra.

LES YOGAS OU CONJONCTIONS ASTROLOGIQUES.

Les Yogas sont au nombre de 27 dont voici les noms: Vischkambha, Prīti, Āyuschmān, Saubhāgya, Shobhana, Atiganḍa, Sukarmā, Dhṛiti, Shūla, Ganḍa, Vṛiddhi, Dhruva, Vyāghāta, Harschaṇa, Vajra, Siddhi, Vyatipāta, Varyāṇa, Parigha, Shiva, Siddha, Sādhya, Shubha, Shukla, Brahma, Aindra, Vaidhṛiti.

Pour trouver le Yoga du jour comptez le nombre d'astérismes solaires depuis Pushya jusqu'à l'astérisme solaire courant, comptez le nombre d'astérismes lunaires depuis Shravana jusqu'à l'astérisme lunaire courant, additionnez les deux nombres, divisez la somme par 27, ce qui reste est le Yoga (c'est-à-

dire que s'il reste 6, par exemple, le Yoga du jour sera Atiganḍa, sixième des vingt sept Yogas nommés ci-dessus).

Si un enfant naît pendant le Yoga appelé Ganḍa il faut l'abandonner (dans la forêt), ou tout au moins ne pas regarder sa face pendant six mois.

Si une femme accouche pendant les Yogas de Vyatipāta, Vyāghāta, Vaidhrité, Shūla, Ganḍa, Atiganḍa, Parigha, et autres conjonctions néfastes, il y aura un grand malheur. L'enfant en tout cas ne peut être que le fruit de l'adultère.

KARAṆAS OU DEMI-TITHIS ASTROLOGIQUES.

Les Karaṇas sont au nombre de onze savoir : Bava, Bālava, Kaulava, Taitila, Garaja, Vanija, Vischṭi (appelé aussi Bhadra et Kalgāni), Shakuni, Chatuschpad, Nāga et Kiṃstughna. Chacune des 30 Tithis du mois est divisée en deux demi-Tithis, formant ainsi 30 demi-Tithis pour le demi-mois brillant et 30 demi-Tithis pour le demi-mois obscur, ensemble 60 demi-Tithis par mois à chacune desquelles on attribue un Karaṇa, mais comme il n'y a que 11 Karaṇas les sept premiers sont répétés 8 fois couvrant 56 demi-Tithis, et laissant quatre demi-Tithis auxquelles on attribue les quatre derniers des onze Karaṇas qui ne sont employés qu'une fois par mois. De ces quatres Karaṇas, qui sont appelés *constants*, Kiṃstughna est toujours attribué à la première demi-Tithi de la première date du demi-mois lumineux et Shakuni, Chatuschpad et Nāga sont attribués aux trois dernières demi-Tithis du demi-mois obscur.

RÈGLE POUR TROUVER LE KARAṆA D'UNE TITHI.

Pour trouver le Karaṇa d'une Tithi du demi-mois lumineux prenez la date de la Tithi, doublez ce nombre, ôtez-en un, divisez par sept et vous aurez le Karaṇa.

Pour trouver le Karaṇa d'une Tithi du demi-mois obscur suivez le même procédé toutefois sans déduire le nombre 1.

RÈGLE POUR PRÉDIRE LA NAISSANCE D'UN FILS OU D'UNE FILLE.

Prenez le nombre des lettres formant le nom de la femme enceinte, multipliez-le par trois, joignez-y le nombre des lettres du *cheval*, celui des lettres du nom du pays que vous habitez et le nombre de la date du jour, divisez la somme par huit et si le nombre qui reste est pair, ce sera une fille; mais s'il est impair ce sera un fils.

Tiré de ma traduction du Brahmakarma.

SACRIFICE DES BOULES DE RIZ.

Ce sacrifice doit avoir lieu tous les jours. Il est accompli par le chef et prêtre de la famille qui doit être marié. Après avoir trempé son doigt dans de l'eau bénite, l'on décrit devant soi un cercle imaginaire dans l'intérieur et autour duquel on marque la place des 36 divinités que voici et auxquelles on offre des boules de riz cuit.

1. Le Soleil; 2. Prajāpati; 3. Le Feu; 4. Prajāpati; 5. Soma et Vanaspati; 6. Soma et le Feu; 7. Indra et le Feu; 8. Le Ciel et la Terre; 9. Dhanvantari; 10. Indra; 11. Tous les dieux; 12. Brahma; 13. La Famille; 14. Les Médecines et les Plantes; 15. La Maison paternelle; 16. Les Pénates; 17. La propriété patrimoniale; 18. Indra; 19. Les anges d'Indra; 20. Yama; 21. Les anges de Yama; 22. Varuna; 23. Les anges de Varuna; 24. Soma; 25. Les anges de Soma; 26. Brahm (au milieu du cercle); 27. Les anges de Brahm; 28. Tous les dieux; 29. Tous les esprits malins et démons; 30. Les esprits qui rôdent le jour; 31. Les esprits qui rôdent la nuit; 32. Tous les démons ogres; 33. Les mânes des parents défunts; 34. Le chien Shama; 35. Le chien

Shabala, 36. Le sage Sanaka et tous les autres sages.

Après avoir offert ainsi 36 boules de riz, l'on en offre encore aux corbeaux, aux Pārias (ou aux personnes excommuniées) et aux deux chiens Shāma et Shabala, précités, en disant:

„J'offre des boules de riz aux deux chiens, nés dans la „maison de Yama, appelés Shama et Shabala, afin qu'ils „prennent soin de moi dans le chemin de l'éternité."

(Pour plus de détails voir ma traduction du Brahmakarma Chap. IX).

LE PAŃCĀYATANA OU SANCTUAIRE DOMESTIQUE.

Pańcāyatana signifie „le quintuple sanctuaire," c'est-à-dire le sanctuaire qui renferme les cinq principales divinités tutélaires des Indous, savoir Vischnu, Shiva, Gaṇapati, le Soleil et Pārvati parmi lesquelles chacun peut s'en choisir une à laquelle il se voue spécialement. On emploie le mot pańcāyatana ou sanctuaire domestique, tantôt pour désigner l'ensemble de ces cinq espèces de divinités, tantôt pour designer la petite chapelle en miniature sous le dais de laquelle sont placées les cinq petites idoles, quelquefois aussi pour désigner un vase en cuivre dans lequel sont placées tous les jours ces cinq idoles, et dont l'orifice est couvert d'un petit plat ayant cinq trous dont quatre forment un carré et le cinquième est au centre. Or, pour faire l'ablution des idoles et les nettoyer de leurs souillures, on les place chaque jour dans le vase exactement sous chacun des cinq trous du couvercle, puis l'on verse de l'eau dans le couvercle de manière à ce que passant par les cinq trous elle tombe sur chacune des cinq idoles placées dans le vase.

Pour plus de détails sur le Pańcāyatana et sur le culte très circonstancié qui s'y rattache voir le Chap. IV de ma traduction du Brahmakarma.

00044009

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018